

LA BIBLE

TRADUCTION NOUVELLE

AVEC

INTRODUCTIONS ET COMMENTAIRES

PAR

EDOUARD REUSS

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

NOUVEAU TESTAMENT — CINQUIÈME PARTIE

LES ÉPITRES CATHOLIQUES

PARIS

LIBRAIRIE SANDOZ ET FISCHBACHER

G. FISCHBACHER, successeur

33, RUE DE SEINE, 33

1878

LES ÉPITRES
CATHOLIQUES

PAR

EDOUARD REUSS

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

PARIS
LIBRAIRIE SANDOZ ET FISCHBACHER
G. FISCHBACHER, successeur
33, RUE DE SEINE, 33
1878

31,435

LES ÉPITRES CATHOLIQUES

AVANT-PROPOS

Outre les treize épîtres de Paul, le Nouveau Testament en contient encore une série d'autres de différents auteurs, presque toutes extrêmement brèves et se distinguant, à bien des égards, non-seulement de celles de l'apôtre des gentils, mais surtout aussi les unes des autres. La diversité du but, de la méthode, de la date de ces petits écrits, jointe à leur brièveté même, en rend l'intelligence moins facile, parce qu'elle nous empêche d'en faire une étude comparative, comme on peut la faire si utilement pour les épîtres pauliniennes. De là sont nées aussi de nombreuses divergences relatives soit à des points de détail, soit à des questions générales que la critique a l'habitude de soulever. Dès les plus anciens temps de l'Église il a régné une grande incertitude quant à l'origine de la plupart de ces documents, et de leurs titres au privilége d'être compris dans la collection officielle des livres sacrés, et si, après quelques siècles d'hésitation et d'opposition, l'usage vulgaire, qui leur fut de plus en plus favorable, finit par prévaloir, la science de la réforme, quoique fort incomplète encore, ressuscita les anciens doutes, qui ne furent assoupis dans la suite que pour se réveiller de nos jours avec plus d'énergie.

Nous avons exposé les curieuses péripéties de cette partie de l'histoire de la littérature apostolique, dans notre ouvrage sur l'histoire du Canon. Nous ne reproduirons donc ici que ce qui est absolument nécessaire pour expliquer le terme par lequel ces épîtres sont aujourd'hui généralement désignées. Ainsi il est de fait que vers la fin du deuxième siècle la plupart des églises, du moins en Orient, possédaient, outre les treize épîtres de Paul, deux autres épîtres encore, auxquelles elles reconnaissaient une origine apostolique, l'une portant en tête le nom de Pierre, et nommée plus tard la première de cet apôtre, l'autre anonyme, mais généralement attribuée à Jean (plus tard la première de Jean). A première vue, ces deux écrits se distinguaient des treize autres, parce qu'ils étaient adressés, non à une communauté particulière, mais soit à l'universalité des chrétiens, soit au moins à un cercle de lecteurs tellement étendu, que les rapports personnels des auteurs avec les églises, et les besoins locaux de celles-ci, cet élément si caractéristique et si intéressant des épîtres pauliniennes, s'effacent ici complétement. Ce fait n'ayant pas manqué d'être remarqué, on s'accordait à désigner ces écrits, et d'autres pareils, par un nom spécial : on les appelait des *épîtres catholiques*, c'est-à-dire générales, universelles. C'est par ce nom que par exemple Denys d'Alexandrie (Eusèbe, *Hist. ecclés.*, VII, 25) distingue la première épître de Jean des deux autres adressées à des individus. Clément d'Alexandrie (Strom., IV, p. 512) l'applique à la lettre émanée de la conférence de Jérusalem, dont il est parlé au quinzième chapitre des Actes, et Origène (contre Celse, I, 63) s'en sert à propos de l'épître dite de Barnabas.

Lorsque peu à peu d'autres petites épîtres s'introduisirent dans diverses communautés et se répandirent de plus en plus dans les églises, où elles étaient acceptées comme apostoliques, on les joignit à celles qu'on avait déjà et l'on s'habitua dès lors à en former une collection à part. Le nom d'épîtres catholiques, donné à celles qui avaient formé le noyau de cette collection, n'eut pas de peine à s'étendre aux autres ajoutées plus tard, et à se maintenir avec cette extension croissante du recueil. Car les épîtres de Jacques, de Jude, et la seconde de Pierre, qui y entrèrent successivement, justifiaient ce titre tout autant que celles qui l'avaient motivé d'abord. Il n'y a que les deux petites épîtres anonymes, connues sous le nom de la seconde et de la troisième de Jean, dont la nature est en contradiction avec le titre général, en ce

qu'elles ne s'adressent pas même à des communautés spéciales, mais à des personnes isolées. Cependant leur exiguité même aidait à faire disparaître cet inconvénient, ou cette contradiction: le terme d'épîtres catholiques avait déjà si bien passé dans les habitudes du langage ecclésiastique, que leur présence ne put plus rien y changer. Déjà du temps d'Eusèbe (*Hist. ecclés.*, II, 23; VI, 14) il désignait la totalité des sept pièces que nous comprenons encore aujourd'hui sous le même nom.

Une remarque particulière est à faire sur l'Épître aux Hébreux. Au fond, cet ouvrage, le plus important de tous ceux dont il sera question dans ce volume, pourrait tout aussi bien être appelé une épître catholique que ceux dont nous venons de parler, malgré certaines allusions à une sphère plus restreinte en vue de laquelle l'auteur aurait écrit. Cependant jamais et nulle part l'Épître aux Hébreux n'a été comprise dans le nombre des épîtres catholiques, et cela par une raison bien simple. On sait qu'elle est l'un des livres qui ont eu le plus de difficulté à se faire admettre et reconnaître par l'universalité des églises chrétiennes, et qu'elle n'a fini par triompher de cette opposition que parce que l'opinion qui l'attribuait à saint Paul eut la chance de prévaloir, en Orient d'abord, plus tard, au cinquième siècle, aussi en Occident. Ainsi, partout où on la recevait, c'est aux épîtres de Paul qu'on la rattachait; le titre d'épître catholique ne signifiait déjà plus autre chose que non-paulinien.

Ce titre, du reste, a passé de l'Église grecque aux églises protestantes. L'Église latine, au contraire, à partir du cinquième ou du sixième siècle, en adopta un autre passablement mal choisi: celui d'épîtres *canoniques*. Dans l'origine, il devait sans doute affirmer plus explicitement la canonicité ou l'autorité apostolique de ces écrits, jadis moins répandus ou même contestés; mais comme ce caractère revient également aux épîtres de Paul, on aurait dû éviter l'équivoque.

Dans la présente partie de notre travail on trouvera d'un côté l'Épître aux Hébreux et celle dite la première de Pierre, lesquelles se rapprochent l'une et l'autre, quant à l'élément théologique, des écrits de Paul. Un second groupe est formé par les épîtres de Jacques et de Jude, qui représentent un autre type de l'enseignement apostolique. Cependant nous n'avons pas cru nécessaire de rien changer à l'ordre dans lequel ces diverses pièces se suivent dans nos éditions grecques ordinaires. Mais nous nous en écartons

à l'égard de la seconde de Pierre, en lui assignant, et pour des motifs analogues, la place que lui avait aussi réservée Calvin. Les Bibles catholiques et protestantes, et même celles des Luthériens et celles des Réformés, diffèrent entre elles en ce qui concerne l'ordre de toutes ces épîtres; il y a même aujourd'hui des éditions grecques qui placent l'Épître aux Hébreux avant celles à Timothée. Quant aux trois épîtres de Jean, nous avons préféré les réunir au quatrième évangile, avec lequel elles sont dans un rapport plus intime.

L'ÉPITRE AUX HÉBREUX

INTRODUCTION

L'ouvrage dont nous allons nous occuper, et qui est communément désigné par le nom assez singulier et peu juste d'*Épître aux Hébreux*, n'est pas, tant s'en faut, l'écrit le moins intéressant du Nouveau Testament. Pour le fond, il représente une phase particulière du développement de la pensée chrétienne, et quant à la forme, il peut être appelé avec raison le plus ancien traité systématique de la théologie de l'Évangile. En effet, aucun écrit apostolique antérieur ne saurait être rangé dans cette catégorie. Toutes les épîtres de Paul sont des œuvres de circonstance, dans lesquelles les besoins locaux et les rapports personnels occupent une large place ; et le quatrième évangile, à la rédaction duquel la conception théorique a eu pour le moins tout autant de part que les faits eux-mêmes, est positivement d'une origine plus récente que le livre qui fait l'objet de cette étude.

Nous commencerons par y distinguer deux parties. Des treize chapitres dont il se compose dans nos éditions, les douze premiers forment le corps de l'ouvrage, et c'est à eux que nous appliquons cette dénomination de traité ou de discours, dont nous venons de nous servir. Le dernier seul est une espèce d'appendice épistolaire, et justifie jusqu'à un certain point le nom d'épître qui est donné à l'écrit entier, d'après l'usage traditionnel, bien qu'il le mérite beaucoup moins que les autres documents du siècle apos-

tolique connus sous cette désignation. Nous inclinons à penser que la partie principale a été écrite indépendamment de toute préoccupation de circonstance. Elle paraît avoir eu, dans la pensée de l'auteur, une portée toute générale; car elle discute d'une manière purement théorique la question capitale qui s'agitait dans l'Église primitive, savoir celle du rapport entre l'ancienne et la nouvelle économie, entre la loi et l'Évangile. Ce discours, aussi distingué par la netteté de la disposition et l'élévation des idées, que par l'élégance et la correction classique du style, établit les prérogatives du Christ sur les organes de la révélation faite au Sinaï, et la supériorité absolue des biens assurés aux croyants par le nouvel ordre de choses sur les avantages plus ou moins imaginaires, et en tout cas insuffisants, que la loi offrait au peuple de Dieu. Il a pour but de faire comprendre aux chrétiens, partisans de celle-ci, l'erreur de leur point de vue, et les mécomptes auxquels ils s'exposent en y persistant. Ce but donne à l'exposition de l'auteur une allure toute pratique : partout des exhortations pressantes interrompent, sans l'affaiblir, son argumentation théologique, et vers la fin ces deux éléments se confondent en une péroraison, qui est l'une des pages les plus éloquentes de la littérature du premier siècle.

Nous ne ferons pas ici l'analyse détaillée du livre. Nous l'avons essayé dans un autre ouvrage [1], et le commentaire qui va suivre mettra nos lecteurs à même de se rendre compte, sans trop d'efforts, de la manière dont l'auteur développe sa pensée, dont l'exposition est suffisamment lucide. Nous nous bornons ici à en marquer préalablement les principaux éléments.

La comparaison entre le christianisme évangélique et le judaïsme légal porte sur deux points : la dignité relative des personnages qui, dans les deux dispensations, ont servi d'intermédiaires entre Dieu et le monde, et la nature des résultats obtenus par l'une et par l'autre. Dans la première partie, le Christ est représenté successivement comme révélateur et comme grand-prêtre. A l'égard de la première de ces qualités, il est mis en parallèle avec Moïse et les anges, auxquels la théologie judaïque attribuait une intervention directe dans l'œuvre de la promulgation de la loi; et sa supériorité est démontrée tant par la nature divine de sa personne, attestée par l'Écriture, que par le fait que son ministère a

[1] *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, 3e édit., tome II, p. 265 s.

été la manifestation suprême des desseins de Dieu à l'égard de l'humanité, et a clos définitivement la série des révélations multiples et partielles des anciens temps. Mais il l'emporte également sur le personnage que l'ancienne économie plaçait à la tête du peuple comme le représentant de ses intérêts auprès de Dieu, et comme l'organe des grâces que celui-ci pouvait ou voulait lui accorder. Le grand-prêtre juif, mortel et pécheur comme tous ses semblables, est à tous égards inférieur à celui qui a la double prérogative de l'absence du péché et de la vie éternelle, sans que pour cela il reste étranger aux faiblesses et aux douleurs de la nature humaine, et dont le sacerdoce promet ainsi à ceux qui se rattachent à lui, des avantages plus réels et plus durables que ceux que pouvait offrir la sacrificature de l'Ancien Testament.

C'est de ces avantages, des bienfaits de la dispensation évangélique, que l'auteur s'occupe plus spécialement dans la seconde partie de son traité. Il y parle des effets respectifs de la médiation sacerdotale d'Aaron et de Christ. C'est ici surtout qu'il développe le parallèle des deux alliances ; mais il ne le fait pas d'une manière abstraite et d'après des considérations directement religieuses ou morales. Si, dans la première moitié de son ouvrage déjà, il a largement employé la méthode de l'explication allégorique des textes, il s'y arrête ici avec plus de complaisance encore, et d'une façon de plus en plus spirituelle. C'est le tabernacle mosaïque avec ses diverses parties, ses meubles et ses rites, qui lui fournit le cadre de son exposé théologique de la nature et des moyens de la réconciliation de l'humanité pécheresse avec Dieu, telle qu'elle est promise par l'Évangile. Mais ce rapprochement fait ressortir en même temps l'immense différence des résultats promis et assurés par chacune des deux institutions. Nulle part ailleurs cette idée, si familière dès l'abord aux théologiens de l'Église, savoir que l'ancienne alliance, avec ses formes, ses prescriptions et même ses héros théocratiques, n'était que l'image prophétique, l'ombre ou le type de l'ordre des choses fondé par l'avénement de Christ (Jean III, 14. Gal. IV, 22 s. Col. II, 17. Éph. V, 32, etc.), n'a été développée à la fois avec autant d'ensemble et d'une façon en apparence si simple et si naturelle. Aussi bien cette étude est-elle devenue un modèle pour d'innombrables imitations, qui n'ont pu que le gâter par des surcharges, mais jamais le dépasser ; et, en fin de compte, un élément de la doctrine officielle, surtout dans le sein du protestantisme.

On conçoit que le but prochain de l'auteur de ce tableau comparatif des deux alliances a dû être d'amener les adhérents de l'ancienne à s'affilier à la nouvelle, ou peut-être plus particulièrement de faire comprendre à ceux qui s'étaient déjà ralliés à celle-ci, qu'ils se trompaient étrangement en prétendant les combiner toutes les deux, et en croyant devoir les considérer comme ayant la même valeur et comme devant se maintenir l'une à côté de l'autre. C'est ce but assez nettement indiqué et facile à constater, qui a suggéré à un lecteur plus récent l'idée d'inscrire en tête de ce discours anonyme la rubrique : *Épître aux Hébreux*, titre mal choisi, en ce sens que dès les temps apostoliques le nom d'Hébreux n'était plus donné qu'à ceux des Juifs qui parlaient encore l'idiome cananéen (Phil. III, 5), et ce n'est certes pas à cette catégorie particulière que l'auteur s'est adressé de préférence. Mais c'est là une question de détail qui n'a pas pour nous une grande importance. Le fait est qu'au fond l'auteur traite le même sujet, et en face des mêmes besoins et des mêmes conceptions imparfaites de l'Évangile, que l'épître aux Romains et surtout celle aux Galates ; mais sa méthode, son argumentation, ses moyens dialectiques, et, comme nous verrons plus bas, sa théorie même, tout cela est différent chez l'apôtre des gentils.

D'après cet exposé, il sera permis de demander si cet écrit est réellement une épître, c'est-à-dire si l'auteur, en en disposant le plan, et en le rédigeant, a eu en vue un public spécial, un cercle de lecteurs appartenant à une localité particulière. Car il est hors de doute que ce que nous avons appelé l'appendice lui assigne une pareille destination. Mais quant au corps même du traité, la chose n'est pas aussi évidente. Il est vrai que l'auteur parle généralement à la seconde personne : toutes les fois qu'il descend des hauteurs de la démonstration théologique pour en venir aux exhortations pratiques, il se place en face de ses lecteurs, il les a pour ainsi dire devant lui. Mais tout orateur qui traite un sujet d'une portée générale peut faire de même ; un exposé théorique du genre de celui-ci, et rédigé, non pas pour la satisfaction personnelle de l'écrivain, mais pour l'instruction et dans l'intérêt du grand nombre, peut très-bien prendre les allures du discours et de l'apostrophe. D'un autre côté, l'entrée en matière sans aucun préambule, sans un seul mot d'introduction, de salutation, d'adresse enfin, est pourtant trop en dehors de tout ce que nous pouvons appeler le style épistolaire, pour que nous ne devions

pas hésiter à ranger cet essai de théologie parmi les *lettres* apostoliques.

Ajoutez à cela que ceux qui ont été d'un avis contraire ont dû se donner bien de la peine pour découvrir l'église particulière que l'auteur aurait eue en vue ; et toutes les conjectures faites à cet égard, à grand renfort d'arguments péniblement amassés, ont dû tour à tour s'effacer devant d'autres conjectures tout aussi plausibles, ou plutôt tout aussi précaires. On a cherché les lecteurs dans les trois parties du monde ancien ; on a songé à Corinthe, à Éphèse, à Laodicée. Un grand nombre de critiques croient que les nombreuses allusions au culte judaïque, qui appartiennent à l'essence même du traité, ne pouvaient être comprises que par des habitants de Jérusalem. Ce serait aux chrétiens de cette ville, à cette pépinière du judéo-christianisme, que l'auteur se serait adressé de préférence, le besoin d'une instruction comme celle qu'il avait à donner étant ici plus pressant que partout ailleurs. Mais on a de la peine à se persuader qu'un écrivain quelconque de l'école de Paul (et à plus forte raison Paul lui-même !) ait pu croire qu'il captiverait l'attention et qu'il gagnerait l'esprit de ses frères de la métropole, en leur disant qu'ils étaient bien lents à comprendre, qu'ils auraient besoin qu'on leur enseignât encore les premiers éléments des révélations de Dieu, qu'ils en étaient encore au lait, et non à la nourriture solide, malgré le temps écoulé depuis le commencement de l'Évangile, et en raison duquel ils devraient instruire les autres (chap. V, 11). Est-ce qu'il était bien convenable de jeter cela à la tête d'une communauté dirigée par les disciples immédiats de Jésus, par les *colonnes* de l'Église? Et quand ailleurs on leur dit qu'ils se sont mis incessamment au service des fidèles (chap. VI, 10), cela peut s'appliquer à toutes les communautés du siècle apostolique, mais peut-être serait-ce moins bien mis à l'adresse de celle de Jérusalem qui recevait des aumônes du dehors. Et ce n'est pas aux chrétiens de Jérusalem qu'on pouvait dire (chap. XII, 4) qu'ils n'avaient pas encore été dans le cas de résister jusqu'au sang dans leur lutte contre le péché, quand au vu et au su de tout le monde c'est précisément à Jérusalem qu'avait d'abord coulé le sang des martyrs. L'appendice même, qui ne laisse pas que de faire quelques allusions à des rapports personnels de l'auteur avec des lecteurs déterminés, ne nous conduit pas à Jérusalem. Car il y est question de Timothée comme d'un personnage bien

connu dans la localité et dont on promet la visite prochaine (chap. XIII, 23), et l'auteur lui-même, en parlant de l'y accompagner, s'exprime d'une manière qui fait voir qu'il s'agit là de son domicile habituel, si ce n'est de sa patrie (v. 19). Or, l'esprit de toute l'épître est un autre que celui que nous savons avoir régné dans le chef-lieu de la Palestine, à l'époque où elle doit avoir été écrite (Actes XXI, 20), et qui n'aurait guère permis, même au plus éloquent prédicateur, d'espérer qu'il parviendrait à le changer par quelques allégories ingénieuses. De nos jours, plusieurs savants, persuadés toujours qu'il faut se décider pour une destination spéciale de l'épître et croyant pouvoir arriver à un résultat plausible avec quelque chance de ne pas se payer d'illusions, ont proposé de songer de préférence à Alexandrie. Il est vrai que nous ne savons absolument rien de certain sur l'origine de l'église chrétienne de cette ville. Mais la circonstance que c'est dans ce milieu que l'épître a trouvé ses plus anciens patrons et admirateurs, que c'est là d'abord qu'on a été jusqu'à l'attribuer au plus illustre des apôtres, que c'est aux théologiens d'Alexandrie qu'elle doit sa conservation et sa réception au canon, qu'elle est l'expression très-fidèle du genre d'études auquel on s'y livrait à l'égard de l'Ancien Testament, et que la conjecture la plus vraisemblable sur la personne de l'auteur nous ramène également dans cette sphère, cette circonstance, disons-nous, pourrait bien autoriser la critique à ne pas rejeter de prime abord la combinaison que nous venons d'indiquer. Cependant nous n'y attachons pas une trop grande importance. Si elle peut être rendue plausible tant qu'il ne s'agit que du traité proprement dit, nous ne saurions nous cacher son peu de probabilité pour ce qui concerne le dernier chapitre. Nous ne saurions nous expliquer comment Timothée (si tant est qu'il soit question du disciple de Paul) aurait été connu à Alexandrie. A moins donc de regarder l'appendice comme une addition apocryphe, destinée à donner le change aux lecteurs au sujet de la personne de l'auteur, nous aimons mieux dire que la science n'a plus les moyens de décider la question, et qu'il faut se borner, quant au corps même du livre, à reconnaître que l'auteur a affaire à des tendances et non à des individus, et que ces tendances pouvaient se produire de la même manière en maint endroit.

Nous allons aborder une question bien plus controversée encore, et sans contredit plus importante, bien que pour la

théologie moderne, comme déjà pour celle de Luther et de Calvin, elle n'ait pas l'importance que le vulgaire a bien voulu y attacher. C'est celle de l'auteur. Tout le monde sait que l'opinion traditionnelle met en tête de cet opuscule anonyme le nom de l'apôtre Paul. Mais ce qu'en France tout le monde ne sait pas, c'est que cette opinion ne repose sur aucun fondement solide, et ne saurait plus aujourd'hui se justifier devant un examen tant soit peu sérieux. En effet, à l'époque où l'attention des docteurs de l'Église commença à se reporter sur cet écrit, ils n'avaient à leur disposition aucun renseignement positif sur son origine. Les plus anciens auteurs qui en parlent explicitement en sont réduits à de simples conjectures, ou à des assertions dont nous ne connaissons pas les raisons et qui leur sont personnelles. Irénée ne le connaissait pas du tout, lui qui aurait eu mille occasions de le mettre à profit dans sa polémique contre les gnostiques. Tertullien, dans le seul passage où il le cite, l'attribue à Barnabas, l'ami et le collègue de Paul. Clément d'Alexandrie est le premier qui désigne Paul lui-même comme auteur, mais il prétend que l'original était en hébreu et que ce que l'Église possède est une traduction due à la plume de Luc. Mais on a reconnu depuis longtemps qu'une pareille hypothèse est absolument inadmissible, par la raison que de tous les livres du Nouveau Testament, celui-ci se ressent le moins de l'habitude des Juifs hellénistes de façonner leurs conceptions d'après le génie de la langue sacrée de Canaan, ce qu'un simple traducteur n'aurait certainement pas pu éviter, et qu'il y a même là des tournures et des termes qui n'ont aucun équivalent en hébreu. Aussi bien le savant disciple de Clément, Origène, a-t-il abandonné cette hypothèse de son maître : il entrevoit bien une certaine affinité entre la théologie paulinienne et celle de notre épître, mais il ne se fait pas illusion sur l'entière différence dans les formes, et il finit par avouer son ignorance à l'égard de l'auteur. Il est donc dûment constaté qu'au troisième siècle encore, les plus savants n'osaient se prononcer d'une manière catégorique sur une question qui les intéressait pourtant à un haut point, parce qu'ils faisaient grand cas du livre et qu'ils éprouvaient ainsi le besoin de lui assurer une certaine autorité, ce qui n'était guère possible avec l'absence d'un nom propre.

Les doutes et les incertitudes se maintinrent dans l'Église pendant deux siècles encore après Origène. Cependant en Orient

les tendances générales de la théologie, et surtout de l'exégèse, favorisèrent de plus en plus l'insertion de l'épître dans le canon de l'Écriture sainte, et cela impliquait en même temps la reconnaissance de l'apôtre Paul comme auteur. En Occident, les choses n'allèrent pas aussi vite. Ce ne fut qu'au commencement du cinquième siècle qu'un concile de Carthage ajoutait l'Épître aux Hébreux comme quatorzième au recueil des lettres pauliniennes qu'on avait réunies antérieurement, et à l'égard desquelles on avait adopté la formule, devenue quasi sacramentelle, que Paul avait écrit à sept églises, ni plus ni moins, comme Jean, lui aussi, dans l'Apocalypse. Le savant Jérôme, tout en ne voulant pas contredire explicitement cette tardive addition, se tient pourtant sur la réserve, partout où il parle en historien et en critique, et montre assez nettement qu'il s'agit là d'une coutume qui peut se justifier en pratique, mais qui ne repose pas sur des données historiques suffisantes. Les écrivains du moyen âge, dont la science ne remonte guère au delà de Jérôme, conservèrent le souvenir de ces hésitations et les mentionnent assez fréquemment, sans y attacher de l'importance, et surtout sans entrer dans la discussion du fait. Il en fut autrement à l'époque de la Réforme. Non-seulement Luther et Calvin déclarèrent très-explicitement qu'à leur avis Paul n'était pas l'auteur de l'épître ; le premier lui assigna même une place très-secondaire dans le canon, en la rejetant après celles de Pierre et de Jean ; le second l'apprécie davantage et la cite souvent, mais toujours comme anonyme et en distinguant soigneusement l'auteur et l'apôtre des gentils. Dans le sein de l'Église catholique même il s'éleva des voix dans ce sens, et si des intérêts plus graves n'avaient donné un autre cours à la direction des esprits et aux travaux de l'érudition, il est fort probable que dès lors la question aurait été définitivement résolue dans le sens négatif. Mais les préoccupations pratiques prévalurent et rendirent même nécessaire une critique plus généralement conservatrice à l'égard des traditions relatives aux saintes écritures, de sorte que, vers la fin du siècle, on avait laissé tomber cette question et la tradition reprit ses droits.

Les témoins anciens ne décidant rien, ou prouvant plutôt que le nom de l'apôtre Paul n'a été rattaché à cet ouvrage que par suite d'une conjecture, ou d'une appréciation purement subjective, et plus tard par la force de l'habitude, c'est bien à une autre source d'information que la science doit s'adresser, pour

essayer d'arriver à quelque chose de plus sûr à l'égard de l'auteur. De fait, la critique a pris en considération plusieurs arguments à faire valoir, soit pour, soit contre l'origine paulinienne de l'épître. On a signalé d'un côté l'absence plus ou moins complète des formes et des formules épistolaires généralement usitées dans les épîtres de Paul. On a su trouver de l'autre côté des raisons spécieuses pour expliquer cette différence. A cet égard, nous nous bornerons à dire que ce serait une singulière prétention de la critique que d'imposer à un écrivain quelconque l'obligation de rédiger tous ses écrits d'après une méthode et pour ainsi dire sur un patron unique. Un argument plus important est tiré de la différence du style des deux auteurs présumés, différence incontestable pour tout lecteur tant soit peu exercé, et déjà relevée par les anciens : d'un côté, ampleur rhétorique et classicité relative de la diction ; de l'autre, imperfections nombreuses de celle-ci rachetées par une allure plus vive et une dialectique plus incisive. Cependant cet argument pourrait être neutralisé en quelque sorte par la considération que nous sommes autorisés à voir ici, non un écrit de circonstance, une lettre jetée à la hâte sur le papier, dans un moment de préoccupation et de souci, mais un travail réfléchi, fruit d'une méditation prolongée, d'une étude approfondie. Les adversaires de la tradition ont insisté sur l'invraisemblance que Paul se soit adressé à un public composé exclusivement de judéo-chrétiens, sans dire un mot de la portée universelle de l'Évangile ; les défenseurs ont fait valoir le rapport évident entre la terminologie théologique de l'épître aux Hébreux, et celle qui nous est devenue si familière par les épîtres de Paul. Des deux côtés, en effet, il est constamment question de foi, de salut, de l'effusion du saint esprit, de l'abaissement et de l'exaltation du Christ, de sanctification, d'expiation, d'épreuves, de vocation, de grâce, d'endurcissement, d'œuvres mortes, de l'imposition des mains, de l'exemple d'Abraham, de la distinction à faire entre un enseignement élémentaire et une instruction supérieure, et de maintes autres choses encore, que le lecteur ne tardera pas à reconnaître comme lui étant devenues familières par les lettres de Paul. Des deux côtés, c'est la même méthode exégétique, s'appliquant à découvrir des prédictions messianiques, non-seulement dans les passages qui se rapportent directement à l'avenir, mais jusque dans les récits historiques, compris comme préfigurant la personne et l'œuvre de Christ.

Et pourtant c'est précisément sur ce terrain-là que la critique trouve des arguments décisifs pour distinguer l'auteur de l'épître aux Hébreux de l'apôtre Paul. Sans doute, au point de vue éthique, la théologie de l'écrivain anonyme ne laisse rien à désirer. Il déclare nettement que le sacrifice lévitique n'a pas la puissance de faire disparaître le péché ou de donner la tranquillité à la conscience. Cela revient au fond à la formule de Paul, relative à la valeur des œuvres. Il réserve à Christ la mission et le pouvoir de rétablir la paix de l'âme avec Dieu, tant en abolissant les péchés antérieurs, qu'en conduisant l'homme à ce qu'il appelle son accomplissement, c'est-à-dire au but qui lui est proposé, à sa sanctification ultérieure et permanente. Si les formules sont ici tant soit peu différentes, l'analogie entre les deux systèmes est très-grande ; celui de notre auteur a même pu paraître trop rigoureux aux docteurs de l'Église, notamment à Luther, bien qu'au fond la théorie de Paul ne lui cède pas en sévérité.

Malgré cela, cette dernière se distingue fort à son avantage de la formule de notre épître, par la présence d'un élément qui manque à celle-ci. L'idée fondamentale de la théologie paulinienne est celle de la foi, c'est-à-dire de la communion personnelle du croyant avec la mort et la résurrection du Sauveur. Le Christ est certainement l'auteur du salut, mais l'individu se l'approprie par cette union d'un genre tout particulier, par laquelle le vieil homme meurt en Christ, et une nouvelle créature ressuscite avec lui. Eh bien, cet élément vital, indispensable, essentiel de la théologie paulinienne, manque ici complétement. A la vérité, l'épître aux Hébreux prononce assez fréquemment les mots de foi, de croire, mais dans un sens tout différent de celui qu'ils ont dans les épîtres pauliniennes. A cet égard, la démonstration est bien facile, l'auteur donnant lui-même la définition de ce qu'il appelle la foi. Elle est, dit-il au chap. XI, une conviction relative à ce qu'on espère, une certitude à l'égard de faits qu'on ne voit pas. Quelques lignes plus loin, il ajoute : Sans la foi il est impossible d'être agréable à Dieu ; car celui qui veut s'approcher de Dieu, doit croire qu'il existe et qu'il est un rémunérateur pour ceux qui le cherchent. Une pareille foi est évidemment une conviction de l'entendement, la croyance à la réalité d'une chose, surtout d'une chose invisible, spécialement d'un fait à venir, garanti par une promesse.

Ainsi la foi est synonyme de l'attente confiante de l'accomplissement des promesses de Dieu, de la patience, de la constance. Mais c'est là la notion vulgaire du terme de foi, dans laquelle il n'y a rien de spécifiquement évangélique, et surtout rien de cet élément mystique qui s'attache à la formule paulinienne. Tout le chapitre XI confirme cette explication ; il énumère tous les exemples de cette foi dont l'histoire sainte fait mention ; il met en scène tous les héros de la théocratie qui ont été fidèles à Jéhova, et ne se sont pas laissé détourner de leur foi par les misères et périls de la vie présente, en se soutenant par la ferme conviction que les promesses des biens futurs finiraient par se réaliser.

Ajoutez à cela que les idées accessoires, lesquelles chez Paul sont inséparables de celle de la foi, ou plutôt qui y rentrent, les idées de la vocation, de la justification, de la régénération, manquent également dans l'épître aux Hébreux. Mais ce qui est plus significatif encore, et ce qui doit achever de nous convaincre, c'est que la rédemption est représentée par notre auteur comme un acte purement extérieur, qui se passe en dehors de l'individu qui doit en profiter. Elle l'opère bien dans son intérêt, mais il n'est pas dit qu'il se l'approprie d'une manière active, qui modifierait sa propre nature. Et cela se conçoit : l'auteur, en basant sa conception sur les rites de la sacrificature de l'Ancien Testament, ne pouvait y faire entrer des éléments étrangers à ces rites. Le prêtre portait le sang de la victime au sanctuaire et en aspergeait l'arche sainte, le trône de Jéhova ; il en aspergeait aussi les assistants, voilà tout ; le peuple restait purement passif. Il n'est pas même question de ses dispositions. Le type ne fournissait rien qu'il fût possible de traduire dans un sens évangélique. Aussi bien l'auteur transporte au ciel l'acte de la rédemption, c'est là que le Christ présente son sang à Dieu ; au lieu que Paul représente l'acte de la rédemption comme opéré dans chaque fidèle intérieurement. Chose curieuse, c'est cette conception positivement moins élevée, moins évangélique, moins spiritualiste, qui a prévalu dans l'Église ; déjà l'Apocalypse l'avait adoptée, et les siècles postérieurs n'ont vu reprendre le pur et vrai paulinisme que par des esprits d'élite. On se contentait généralement de la conviction que le Christ avait *satisfait* pour nous, et les théories des Pères, ainsi que celle d'Anselme qui a fini par être adoptée par les docteurs protestants, ne vont

guère au delà de l'idée mosaïque du sacrifice. Luther même, par une singulière inconséquence de sa critique, d'ailleurs en général fort peu scientifique, tout en déclarant que l'auteur de l'épître aux Hébreux mêle la paille à l'or, l'exalte parce qu'elle parle si *maîtrement* du sacerdoce de Christ, oubliant ainsi que, si cette épître est rejetée hors du canon (comme il le veut), l'idée même de ce sacerdoce n'a plus aucune garantie dans le Nouveau Testament.

Cette analyse de la pensée fondamentale de notre auteur suffirait à elle seule pour établir l'impossibilité de l'identifier avec l'apôtre Paul. Mais d'autres faits analogues peuvent être allégués dans le même but. Nous ferons remarquer d'abord que la christologie a fait ici un pas au delà de la limite qu'elle a atteinte dans les épîtres pauliniennes. Celles-ci insistent sur la nature humaine de Christ, ou plutôt elles parlent volontiers de l'*homme* Jésus, né de la femme (Gal. IV, 4. Rom. I, 3, 4; comp. 1 Tim. II, 5), tandis que l'auteur anonyme pousse le spiritualisme jusqu'à le détacher complétement de l'humanité en ce qui concerne la modalité de son entrée dans le monde et dans l'histoire (chap. VII, 3). L'épître aux Colossiens même n'est pas allée aussi loin dans l'expression de sa conception métaphysique.

Ensuite on s'apercevra que l'auteur parle à ses lecteurs judéo-chrétiens comme s'il n'y avait qu'eux au monde. Sans doute il devait s'appliquer à les convaincre sans les effaroucher, et tâcher de les élever à son point de vue en captivant leur intelligence sans froisser leurs sentiments. Mais Paul, en face d'un pareil public, par exemple dans son épître aux Romains, ne s'est jamais imposé des réticences aussi étonnantes. Le silence absolu sur le rapport entre les œuvres et la foi, qui caractérise le présent traité, nous paraîtrait inexplicable dans la supposition de son origine paulinienne. Le silence sur la vocation des gentils, sur le principe universaliste, sans lequel on ne peut guère se figurer une seule page de Paul parlant de l'œuvre de Christ, nous semblerait plus inexplicable encore. Pas une seule fois il n'est question de païens. On dirait que l'auteur ignore leur existence. Il y a même un passage où il s'exprime comme s'ils étaient formellement exclus des desseins du Dieu sauveur (chap. II, 16). Nous ne prétendons pas affirmer que telle était la pensée de l'auteur, mais nous maintenons que jamais une phrase sortie de la plume de Paul n'aurait pu donner lieu à la plus faible

apparence de ce genre. Ici, le *peuple* est toujours et partout le peuple israélite.

Nous nous permettrons une dernière observation. L'épître aux Hébreux, elle aussi, proclame la déchéance de la loi mosaïque, mais l'auteur ne considère pas, ainsi que le fait Paul, la nouvelle économie comme quelque chose de foncièrement différent de l'ancienne. Il n'oppose pas la foi et la loi, par la simple raison que la foi n'a pas chez lui le sens qu'elle a chez Paul. Sa théologie n'a pas, comme celle de l'apôtre, une base psychologique. Le nouvel agent, le principe régénérateur de celle-ci, c'est l'esprit de Dieu communiqué au croyant: cet esprit n'a pas de rôle dans notre épître. La justice est celle des œuvres, tout au plus celle qui se manifeste par la confiance dans les promesses (chap. XII, 11; XI, 7). La dispensation évangélique est simplement quelque chose de meilleur (chap. XI, 40), non pas quelque chose de tout nouveau, en comparaison de l'ancienne alliance.

Ces arguments ont paru à la critique moderne pleinement suffisants pour établir la non-identité des deux auteurs, et pour prouver que la pensée chrétienne a été dès l'abord assez vivante, assez originale pour produire des conceptions plus variées qu'on ne l'entrevoyait autrefois, et dont plus tard on s'obstinait à ne pas reconnaître la diversité. On conçoit que de nos jours, comme du temps des docteurs alexandrins, on n'ait pas voulu s'arrêter à ce résultat purement négatif; et si jadis le besoin impérieux de décorer d'un nom propre un livre supposé inspiré, a fait naître des conjectures plus ou moins hasardées, aujourd'hui la curiosité littéraire et historique conduit les savants à les reprendre en sous-œuvre, indépendamment de toute préoccupation théologique. Mais il faut convenir que nous n'en sommes pas plus avancés. On peut alléguer des raisons plus ou moins plausibles pour prouver que tel ou tel personnage apostolique *pourrait bien* être l'auteur qu'on cherche; mais comme on en a pu signaler plusieurs auxquels il serait permis de songer, et que, d'un autre côté, nous ne connaissons qu'un bien petit nombre d'individus contemporains des apôtres, sans pouvoir affirmer que parmi ceux dont il n'y a plus de trace il n'y ait pas eu des gens lettrés et instruits, toutes ces hypothèses restent de purs exercices de sagacité, et aucune n'arrive à des résultats qui s'imposent à la science comme définitivement acquis. Aussi bien pensons-nous qu'il serait superflu de les discuter ici tout au long. Cependant, et sous le

bénéfice de ces réserves, nous conviendrons que parmi les hypothèses qui ont été produites à cet égard, il y en a deux qui méritent plus qu'une simple mention. L'une met en avant le nom de Barnabas, de ce lévite cypriote nommé quelquefois dans les Actes et dans les Épîtres. Il n'est plus question de lui après l'époque de la première aux Corinthiens, mais rien n'empêcherait de supposer qu'il ait vécu quelques années plus tard encore. Nous ne savons absolument rien sur ses faits et gestes après l'époque où il cessa d'accompagner Paul dans ses voyages ; mais ce qui a fait penser à lui, c'est que Tertullien, à la fin du second siècle, le désigne comme auteur, purement et simplement, sans exprimer le moindre doute, et sans mentionner la moindre divergence de la tradition. Il faut donc admettre que dans sa sphère c'était l'opinion reçue et générale. Sur quoi peut-elle s'être fondée ? Nous l'ignorons. Dans un catalogue des livres bibliques qui se trouve à la fin du Codex dit de Clermont (qui contient les épîtres de Saint Paul), on lit entre l'épître de Jude et l'Apocalypse, l'*Épître de Barnabas*. L'épître aux Hébreux n'y est pas mentionnée. On pourrait en conclure que l'auteur de ce catalogue a adopté l'opinion de Tertullien. Quoi qu'il en soit, l'hypothèse relative à Barnabas aurait peut-être prévalu, si une autre, plus plausible à maint égard, ne se fût recommandée à la majorité des critiques modernes, qui ont désiré s'arrêter à un nom propre quelconque. Cette autre hypothèse a été proposée par un théologien qui ne s'est guère occupé de critique positive, et qui n'a pas même daigné l'appuyer de tous les arguments qu'on peut faire valoir en sa faveur. C'est Luther ; il a prononcé le premier le nom d'Apollonius, de cet Apollonius d'Alexandrie qui fut lié avec Paul, et dont les Actes vantent la science exégétique. Or, la science exégétique dans ces temps-là consistait essentiellement à savoir trouver dans les textes un sens caché et pouvant être mis en rapport avec les idées philosophiques ou religieuses de l'époque ; et c'est à Alexandrie surtout que cette science était cultivée avec prédilection. On est peut-être autorisé à dire que les Corinthiens préféraient l'enseignement d'Apollonius à celui de Paul, en raison de son ingénieuse interprétation de l'Écriture ; et si l'on compare ce que Paul leur dit dans sa première épître (chap. II et III), en parlant de sa méthode propre et de celle de son collègue, avec ce que l'auteur de l'épître aux Hébreux dit à ses lecteurs (chap. V, 11 suiv.) sur les différentes formes de

l'instruction évangélique, il faut convenir que l'analogie est frappante. Dans la personne de cet ami de Paul nous comprendrions sans peine et les nombreux éléments, soit idées, soit termes, qui nous rappellent l'enseignement du grand apôtre, et les nuances assez sensibles que nous avons dû signaler plus haut. S'il pouvait être prouvé que nous ne devons pas chercher l'auteur en dehors du petit cercle de personnes dont les noms ont été conservés par les documents du siècle apostolique, certes nous n'hésiterions pas dans le choix à faire.

Il reste à résoudre une dernière question de quelque importance, c'est celle de l'époque à laquelle nous aurons à assigner la rédaction de l'épître. Les résultats purement négatifs auxquels a abouti l'examen de la question concernant l'auteur, ne préjugent en rien la solution de cet autre problème. Aussi bien la critique s'est-elle donnée libre carrière dans le vaste champ des hypothèses, et l'on est même descendu bien bas dans l'histoire du deuxième siècle pour déterminer la place chronologique de l'ouvrage.

Tout d'abord c'est un fait indubitable, que l'auteur déclare lui-même appartenir à la seconde génération des chrétiens. Dès le début (chap. II, 3), il écrit ces paroles significatives : Si déjà la parole annoncée par des anges (au Sinaï) a été valide au point que toute transgression et toute désobéissance a reçu une juste rémunération, comment nous y échapperions-nous en négligeant un si grand salut, lequel, après avoir été au commencement annoncé par le Seigneur, nous est parvenu d'une manière sûre par ceux qui l'avaient entendu de lui, Dieu appuyant leur témoignage par toutes sortes de miracles, ainsi que par l'effusion du saint esprit réparti selon sa volonté? Celui qui a écrit ces lignes se distingue clairement des premiers disciples, dont il invoque même l'autorité et la garantie pour la certitude de l'enseignement évangélique (ce qui est encore absolument contraire à l'habitude et aux principes de Paul), et il embrasse déjà de son point de vue une période de progrès du christianisme qui justifiait ses convictions et ses avertissements. Il est encore plus explicite à la fin (chap. XIII, 7) : Souvenez-vous, dit-il, de vos directeurs, qui ont prêché la parole de Dieu ; contemplez l'issue de leur carrière et imitez leur foi ! Voilà bien la première génération qui a déjà disparu en majeure partie, du moins dans la sphère à laquelle l'auteur s'adressait. Ailleurs (chap. V, 12) il

parle également d'un temps comparativement long qui s'est écoulé depuis le commencement de la prédication de l'Évangile; le même point de vue a dicté les passages chap. X, 32 et XII, 23.

D'un autre côté, l'usage qui est fait de notre épître dans celle de Clément de Rome, écrite probablement avant la fin du siècle, ne nous permet pas de reculer la rédaction de la nôtre fort au delà des limites de la période apostolique proprement dite. Et si ce qui est dit au chap. XIII, 23, de la mise en liberté du *frère Timothée*, se rapporte au disciple bien connu de Paul, comme on l'admet généralement, et non à quelque homonyme, cette circonstance est de nature à corroborer l'opinion que nous venons d'émettre.

Mais le fait principal sur lequel a roulé la discussion relative à l'époque de la composition de l'épître aux Hébreux, c'est la manière dont l'auteur s'exprime sur le compte du sanctuaire de l'ancienne alliance. Au chap. IX, il en fait la description, et en retraçant les rites qui s'y accomplissaient il en parle au présent comme de choses existant encore, au vu et au su de tout le monde. On en a conclu que l'épître a dû être écrite avant la destruction du temple en l'an 70; on a même vu ici un argument de plus à faire valoir en faveur des droits d'auteur de Paul. A y regarder de plus près, la conclusion n'est pas à l'abri de toute objection. On s'aperçoit facilement que l'auteur ne parle pas du temple de Jérusalem tel qu'il a existé dans les derniers temps; tout son raisonnement, ici comme partout ailleurs, porte sur les textes de l'Ancien Testament. Aussi bien ne nomme-t-il point le *temple*, mais le *tabernacle* mosaïque; ce sont les institutions mosaïques consignées dans l'Exode qui lui servent de texte pour y rattacher ses interprétations allégoriques. En un mot, il fait ce que nous appellerions aujourd'hui de la théorie, comme plus tard les Pères et les docteurs du moyen âge, voire les théologiens protestants, n'ont pas cessé d'en faire, à propos des mêmes textes, sans être gênés en cela par la destruction du temple de Jérusalem. Nous ne pensons donc pas que l'on puisse trouver là une preuve irréfragable de ce que l'épître aurait été écrite avant cette catastrophe. Cependant nous inclinons à adopter cette même opinion par un autre motif. Si le temple avait réellement déjà été détruit, l'auteur aurait sans doute fait allusion de manière ou d'autre à cet événement. On sait par l'histoire quelle profonde impression il produisit sur l'esprit des chrétiens et combien il modifia les

convictions de ceux qui jusque-là n'étaient pas parvenus à dégager l'Évangile des étreintes de la Loi. L'auteur, qui écrivait dans le but de les aider dans ce travail d'affranchissement, n'aurait sans doute pas négligé de tirer parti d'un fait qui à lui seul parlait plus haut que tous les arguments de la dialectique et de l'exégèse.

AUX HÉBREUX

Dieu, après avoir autrefois parlé à nos pères par les prophètes, à diverses reprises et en diverses manières, nous a parlé à nous, dans ces derniers temps, par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses, par lequel il a aussi créé le monde, et qui, étant le reflet de sa gloire et l'empreinte de son essence et soutenant toutes choses par sa puissante parole, a opéré la purification des péchés et est allé s'asseoir à la droite de la Majesté dans les régions célestes, devenu d'autant supérieur aux anges qu'il a reçu un nom plus excellent que le leur.

I, 1-4. Ces versets peuvent être regardés comme une espèce d'exorde ou d'exposition générale du sujet; ils renferment deux idées qui domineront le traité : Toutes les révélations successives de Dieu se tiennent et se rapportent l'une à l'autre; la dernière est la plus grande et la plus éclatante. Les premières ont été variées et réitérées, la dernière est unique et définitive; celles-là ont été faites par l'organe des prophètes, celle-ci par le Fils, dont les attributs sont tels qu'ils rendent superflue toute comparaison.

Chaque mot dans cet exorde mériterait une sérieuse attention, d'autant plus que la langue française n'a pas les moyens de les rendre tous très-exactement. Les révélations antérieures ont été *variées* quant à leur forme, comme parvenues aux hommes par des songes, des visions, des anges, des hommes inspirés et autrement, et *réitérées* dans le temps, ce qui par soi-même prouve qu'aucune d'elles n'était complète et suffisante. Le mot grec par lequel le texte commence pourrait même, d'après son étymologie, exprimer l'idée qu'elles n'ont été que *partielles* et pour cela même *multiples*. Dieu a *parlé*; l'auteur se sert ici d'un verbe qu'il aime à employer et qui, dans son style théologique, est essentiellement réservé à désigner des communications de ce genre particulier. Notre langue ne nous en fournit aucun qui ait cette signification spéciale. Il a parlé à *nos* pères; c'est donc comme Juif s'adressant à des Juifs que l'apôtre écrit; partout dans cette épître le monde païen disparaît devant le regard du théologien. Il a parlé *par* les prophètes, littéralement *dans* eux, l'inspiration consistant en une communication intérieure de l'esprit divin à des individus privilégiés; il a parlé *autrefois*, dans les anciens temps; par ces mots, l'auteur restreint la notion de prophète à ce que nous fait connaître l'histoire de l'Ancien Testament. Jean-Baptiste n'est pas prophète dans ce sens traditionnel et littéraire.

Dans ces derniers temps il nous a parlé par le Fils. *Les derniers temps* (litt.: la fin des jours), est une phrase usitée chez les prophètes et consacrée par la traduction des Septante, pour désigner l'avenir messianique. Le Nouveau Testament l'emploie également dans ce sens, surtout quand il s'agit de caractériser l'époque précédant immédiatement la parousie et le jugement (Jacq. V, 3. Jud. 18). Ici (comme 1 Pierre I, 20. Hébr. IX, 26) il s'agit de la première venue de Christ; il en résulte que les deux époques ou manifestations de celui-ci étaient supposées devoir se suivre de très-près.

Le Fils est introduit sans article (chap. III, 6; VII, 28), soit comme nom propre, soit comme épithète exclusivement réservée à une seule personne. Les lignes suivantes résument les attributs de cette personne. Nous y reconnaissons immédiatement la notion théologique du *Logos*, telle qu'elle est ébauchée dans Col. I, 15 et suiv., et plus nettement dessinée dans le prologue de Jean, sans qu'il y ait ici d'autre différence que celle des termes,

lesquels se trouvent être, plus directement qu'ailleurs, empruntés à la philosophie alexandrine contemporaine. Voici ces attributs :

1° *Dieu a* ÉTABLI *le Fils héritier de toutes choses*. L'héritier est, du moins éventuellement, le maître ; il s'agissait ici de combiner dans un même terme l'idée de Fils et celle de possesseur (roi, juge, etc.). Dieu n'est jamais appelé *héritier*, car ce mot ne permet pas d'effacer complétement l'idée du temps. Il s'agit donc d'un titre *donné* au Fils par la volonté du Père, de quelque chose qu'il est *devenu*. Or, comme l'auteur met cet attribut en tête des autres, il ne peut pas se rapporter à l'exaltation du Fils ressuscité, mais doit nécessairement se rapporter à sa préexistence.

2° Par le Fils il a *créé le monde*. Le monde est exprimé au moyen d'un terme appartenant au langage philosophique des Juifs (Targoum, Talmud, Rabbins) et plus tard des théologiens syriens et arabes (comp. chap. XI, 3). On a tort de traduire *les siècles*, car il ne s'agit pas du temps, mais de la matière, de tout ce qui existe, de l'univers cosmique. Le Fils est donc le *Verbe*, la Parole créatrice de Dieu conçue comme personne. Il a été l'organe de la création. Dieu a parlé et par suite le monde fut, telle est l'expression populaire. Dieu a produit, engendré la Parole, et la Parole a produit, créé le monde, telle est la formule philosophique. Les livres philosophiques de l'Ancien Testament, en parlant de la création, nomment la *Sagesse* au lieu de la Parole (Prov. VIII, 22 et suiv. Sir. XXIV) ; mais ce n'est que dans le livre de la Sapience (chap. VII suiv.) que cette notion a une valeur ou portée métaphysique, comme ici.

3° Le Fils est le *reflet de la splendeur divine* et l'*empreinte de l'essence de Dieu*. Pour nous, qui ne pouvons voir Dieu lui-même (Jean I, 18), le Fils est l'image de Dieu (Col. I, 15. 2 Cor. IV, 4). Dieu, est-il dit dans le langage figuré de la Bible, habite dans une lumière impénétrable (1 Tim. VI, 16) et éblouissante (Apoc. XXI, 23), ce qui revient à dire qu'il est inaccessible à l'intelligence humaine. Le Fils est le reflet de cet éclat (le mot du texte se retrouve littéralement dans Sap. VII, 25). Cela peut signifier un rayon qui en *émane*, ou un éclat qui se *dessine* au dehors ; dans les deux cas, le terme est un essai de rendre saisissable une idée transcendante, celle de la consubstantialité du Fils et du Père (*Lumière de lumière* dans le Symbole de Nicée), bien qu'il ne dise rien sur la nature du rapport métaphysique entre les deux personnes.

L'*empreinte* est une image reproduite par le ciseau (le mot grec *caractère* signifie proprement le burin) ou autrement sur une matière dure; pour le sens, cette formule revient donc à celle d'image, employée ailleurs dans le Nouveau Testament. L'*essence*, en grec litt.: le fondement, la base d'une chose, la réalité. Le mot grec du texte (*hypostase*) a reçu dans le langage théologique des siècles suivants une tout autre signification. Jusqu'au quatrième, il signifiait, comme ici, l'essence (la substance) et non la personne; ce n'est que plus tard qu'on parla d'une essence et de trois hypostases.

Ces attributs, du reste, appartiennent au Fils en propre; par le fait qu'il *est* le Fils, il *est* aussi le reflet et l'empreinte, tandis que ses relations avec le monde, comme créateur et héritier, sont survenues dans le temps (comp. Phil. II, 6).

4° Il est aussi le *conservateur* de toutes choses; la création est un acte continu (Col. I, 17. Jean V, 17). Le terme technique est *porter* (Rabbins, Philon, Septante, Sénèque, ép. 31. *Deus vehit omnia*). La Parole avait créé, le Fils-Verbe personnel soutient et conserve, également par la parole, c'est-à-dire la volonté censée exprimée.

A ces attributs métaphysiques, tous déjà reconnus et formulés par la philosophie juive, et dont aucun n'appartient au christianisme exclusivement, viennent maintenant se joindre les attributs spécifiquement évangéliques.

5° Il a opéré la purification des péchés (Col. I, 20). C'était pour l'auteur la chose capitale, celle qui fait le sujet de son traité. Elle suppose nécessairement l'incarnation du Verbe, qui n'est pas explicitement nommée ici, mais qui est une idée absolument étrangère à la philosophie judaïque. — Le texte vulgaire ajoute les mots *par lui-même* (comp. chap. IX, 12. Col. I, 14), qui sont superflus et inconnus aux anciens témoins.

Enfin, 6° il fut élevé à la dignité qui lui revenait en vue de son essence, après avoir accompli son œuvre terrestre. La phrase figurée signifiait dans l'origine un rapport de sûreté et de protection, plus tard de dignité (Ps. CX, 1. Matth. XX, 21), et est devenue la phrase usuelle pour ce qu'on appelle l'état d'exaltation de Christ (Matth. XXVI, 64. Col. III, 1. Rom. VIII, 34. Éph. I, 20. 1 Pierre III, 22. Act. VII, 55, etc.). Elle n'est employée nulle part du Verbe préexistant, toujours du Christ exalté, du personnage historique dans sa position actuelle et définitive. La *Majesté*

est nommée à la place de Dieu, d'après les usages du langage religieux de l'époque, qui demandait ces circonlocutions (comp. Matth., *loc. cit.*).

Avec le 4e verset, l'auteur entre déjà en matière. Christ, comme Fils et comme assis à la droite de Dieu, par sa nature et par sa destinée, est au-dessus de tous les êtres. Cela préparera le chemin à la démonstration de la thèse relative à la supériorité de l'Évangile sur la Loi.

Il est *devenu* supérieur aux anges par cette exaltation, car il ne l'était pas immédiatement auparavant pendant sa vie terrestre (chap. II, 9). L'auteur n'a pas égard ici à la supériorité native et essentielle du Fils (comp. Éph. I, 21. Phil. II, 9). Cette supériorité sur les anges se montre déjà dans les noms, car *ange* signifie messager, serviteur, tandis que le Fils est l'héritier de la maison (comp. chap. III et Gal. IV). Il a *reçu* son nom dès le moment de son existence. L'auteur ne détermine pas ce moment, mais il n'évite pas non plus les formules qui, à l'époque des discussions trinitaires au quatrième siècle, auraient été répudiées comme impliquant une origine dans le temps. On doit observer que l'Ancien Testament nomme quelquefois les anges *fils de Dieu*, ce qui serait en contradiction avec l'argumentation de notre texte; cependant le singulier ne se trouve nulle part dans ce sens, et, ce qui plus est, les Septante, qui sont la source de l'auteur à l'exclusion du texte hébreu, traduisent généralement les « fils de Dieu » par les *anges*.

Cette thèse de la supériorité du Fils sur les anges est démontrée dans les versets suivants par une série de passages bibliques, dont l'interprétation était implicitement déterminée dans les écoles de la manière dont l'auteur l'expose, de sorte qu'il n'a pas besoin de se perdre dans les détails de l'exégèse.

5 Car auquel d'entre les anges a-t-il jamais dit : *Mon Fils, c'est toi; moi je t'ai engendré aujourd'hui?* Et une autre fois : *Moi je serai son père et il sera mon fils?* Et quand, une autre fois, il introduit le Premier-né dans le monde, il dit : *Et tous les anges de Dieu doivent l'adorer.* Et tandis qu'il dit des anges : *Celui qui fait de ses anges des vents, et de ses serviteurs une flamme de feu,* il dit au Fils : *Ton trône, ô Dieu, est éternel; le sceptre de ta royauté est un sceptre de droiture; tu aimes la justice et hais l'iniquité; c'est pourquoi, ô Dieu, ton Dieu t'a oint d'une huile de réjouissance plus que tes collègues.* 10 Puis : *Toi, Seigneur, tu as fondé*

la terre au commencement, et les cieux sont l'œuvre de tes mains; ils périront, toi tu restes; ils vieilliront tous comme un vêtement, et comme un manteau tu les rouleras et ils changeront; toi, tu restes le même et tes années ne finiront pas! A qui d'entre les anges a-t-il jamais dit: *Assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que j'aie mis tes ennemis comme marchepied sous tes pieds!* Ne sont-ils pas tous des esprits subalternes envoyés comme serviteurs pour le bien de ceux qui doivent hériter le salut?

I, 5-14. L'auteur cite deux séries de passages relatifs, les uns aux anges, les autres au Fils. Dans l'explication de ces passages, il convient avant tout de s'en tenir au point de vue de notre texte; pour leur sens primitif et historique, au sujet duquel la science pourrait avoir des réserves à faire, nous renvoyons simplement le lecteur au commentaire sur l'Ancien Testament. Voyez d'ailleurs ce que nous avons dit sur l'exégèse des apôtres, dans notre *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, 3e édit., liv. IV, chap. 2.

1° Les anges: Pour eux il n'y a, à vrai dire, qu'un seul passage direct, Ps. CIV, 4, cité ici d'après le texte des Septante. Il résulte de leur version, que Calvin déjà a reconnue pour fausse, que les anges, êtres subalternes, dont Dieu se sert comme de ministres de sa volonté, apparaissent dans le monde comme des phénomènes matériels et physiques, sous la forme de vents et d'éclairs. Personne ne prendra ces phénomènes pour des êtres divins, à moins de tomber dans un polythéisme grossier; donc, implicitement, les anges sont abaissés au niveau inférieur des faits contingents et dépendants de la volonté de Dieu.

Cette réflexion, appartenant à une conception religieuse de la nature, est élevée plus loin par l'auteur (v. 14) au niveau d'une thèse de théologie chrétienne. De même que les phénomènes de la nature, les destinées des hommes auxquels est réservé le salut sont, non pas souverainement réglées, mais ministériellement secondées, sous la direction suprême de Dieu, par ces serviteurs subalternes; de sorte que, à vrai dire, l'homme même est élevé au dessus d'eux, en ce que leur ministère est consacré à son service. Ils interviennent dans la direction de sa vie individuelle vers le salut, comme anges gardiens et tutélaires, et dans la direction générale des choses d'après les plans de Dieu pour le salut de l'humanité, par exemple dans l'histoire de Jésus et des missions apostoliques.

2° Quant au Fils, il y a des passages plus nombreux et plus expressifs.

a) Ps. II, 7, cité litt. d'après les Septante. Le même psaume est encore invoqué comme messianique, Act. IV, 25 et suiv.; XIII, 33. Hébr. V, 5. Apoc. II, 27; XII, 5; XIX, 5. Le passage est placé en tête des autres à cause du mot *engendré*, corrélatif avec le nom du *Fils*. Le *nom* du Fils est un nom exclusif, propre et privilégié, car lui seul est *engendré*. Ce dernier mot, en tant que rapporté à l'acte de Dieu, n'est employé pour aucun autre personnage, pas même pour un ange. L'interprétation de notre auteur est donc différente de celle donnée par Luc, Act. XIII, 33, qui y voit une allusion à la résurrection de Jésus. L'exégèse orthodoxe et traditionnelle s'est rattachée de préférence à notre auteur, mais en insistant (ce que ce dernier ne fait pas) sur le mot *aujourd'hui*, dans lequel elle prétend trouver le sens de l'éternité.

b) 2 Sam. VII, 14, citation exacte d'après les Septante et conforme à l'original. Les paroles citées, à elles seules, n'ont pas précisément une grande force probante. Mais, comme la théologie judaïque déjà reconnaissait à ce passage un sens messianique, parce qu'il y est promis une royauté éternelle au rejeton de David, notre auteur a pu également le faire valoir dans ce sens. En tout cas, pour y arriver, il faut détacher la phrase du contexte et n'avoir point égard à celle qui suit immédiatement dans l'original.

c) La citation du v. 6 est d'origine incertaine. En l'introduisant, l'auteur parle du *Premier-né* évidemment dans le sens métaphysique, dans lequel ce terme désigne le Verbe préexistant à la création (Col. I, 16. Apoc. III, 14). Ce terme se trouve déjà Ps. LXXXIX, 28, dans un passage non cité dans le Nouveau Testament, mais appliqué au Messie par les Rabbins. Il s'agit de savoir dans quel sens il est parlé de l'introduction du Premier-né dans le monde. On peut dire que Dieu n'aura pas attendu l'incarnation pour le faire reconnaître par les anges, qui devaient lui avoir rendu hommage bien antérieurement. Il est plus naturel de songer au moment où le monde nouvellement créé était sommé de reconnaître le Fils comme créateur. A ce moment, les anges seuls étaient les êtres formant pour ainsi dire l'Église du Verbe (comp. chap. XII, 22), et qui pouvaient recevoir l'ordre de Dieu d'adorer le Fils. Quant aux paroles citées, on a cru tour à tour

les retrouver Ps. XCVII, 7 et Deut. XXXII, 43. Dans le premier passage, les Septante ont changé les faux dieux du texte hébreu en anges ; dans le second passage, ils ont purement et simplement ajouté ces mots qui ne se trouvent pas dans l'original.

d) Ps. XLV, 7 et 8, d'après les Septante, qui ont deux fois mis le nom de Dieu au vocatif, traduction d'après laquelle l'auteur était positivement autorisé à appliquer au Fils la dignité divine. Les autres éléments de la citation ne se prêtent pas aussi bien au dessein de notre écrivain. Sans doute on pouvait appliquer au Fils, considéré comme roi (chap. VII, 2), les qualités et fonctions énumérées dans le texte : onction, sceptre, droiture ; mais il ne faut pas pousser la curiosité exégétique jusqu'à demander ce que pouvaient être pour le Messie les collègues et la réjouissance. Quant à celle-ci, on peut songer à la gloire céleste, et les collègues seront les rois du monde, car il est le roi des rois (Apoc. XIX, 16), ou bien ce seront tous ceux qui partagent sa gloire actuelle.

e) Ps. CII, 26 et suiv. Pour transporter au Fils un passage plus naturellement appliqué au Père, l'auteur part du point de vue que c'est Dieu qui parle lui-même dans l'Écriture, et non tel ou tel auteur humain ; par conséquent, en appelant quelqu'un Seigneur et en le saluant comme créateur et éternel, Dieu n'a pu s'adresser qu'au Fils.

f) Ps. CX, 1 (comp. 1 Cor. XV, 25. Act. II, 34. Matth. XXII, 43. Hébr. V, 6 ; X, 13). Même observation. C'est encore Dieu qui parle ; donc ce n'est pas à Dieu que le texte s'adresse, mais à un autre auquel Dieu accorde et confirme une place à sa droite. Paul, dans le passage 1 Cor. XV, insiste sur le *jusqu'à ce que*, pour en déduire la conséquence qu'il arrivera un moment où Christ cédera le gouvernement du monde au Père. Notre auteur ne s'arrête pas à cet élément, qui n'est pas le motif de sa citation et dans lequel il ne paraît avoir vu que la certitude de la soumission des ennemis.

[1] C'est par cette raison que nous devons être plus particulièrement attentifs à ce que nous avons entendu, de peur de le perdre par négligence. Car, si déjà la parole annoncée par des anges a été valide au point que toute transgression et toute désobéissance a reçu sa juste rémunération, comment nous y échapperions-nous en négligeant un si grand salut, lequel, après avoir été annoncé au commencement par le Seigneur, nous est parvenu d'une manière sûre par ceux qui

l'avaient entendu de lui, Dieu appuyant leur témoignage par des signes, des prodiges et toutes sortes de miracles, ainsi que par les dons du Saint-Esprit répartis selon sa volonté? Car ce n'est pas aux anges qu'il a soumis le monde à venir dont nous parlons.

II, 1-5. Après avoir établi sa première thèse, de la supériorité absolue du Fils révélateur sur les organes des révélations précédentes en général et sur les anges en particulier, l'auteur, avant de passer outre, en tire une conséquence pratique. Du fait même de la supériorité du révélateur découle naturellement celui de la supériorité de la chose révélée, par conséquent aussi une invitation plus pressante d'y adhérer, de s'y attacher, adressée à tous ceux qui en ont connaissance. Si la loi du Sinaï déjà était sanctionnée par des peines prononcées d'avance contre le transgresseur, à plus forte raison la menace du châtiment, la perspective des suites malheureuses d'une insouciance criminelle ou d'une obstination malavisée est terrible pour nous, à qui Dieu offre un *si grand salut*, c'est-à-dire des biens spirituels bien autrement désirables que tout ce que l'ancienne Alliance pouvait promettre et donner.

La loi mosaïque est appelée la *Parole annoncée par des anges*, parce que la théologie judaïque substituait des anges à Dieu partout où le texte de l'Ancien Testament faisait intervenir directement et visiblement la personne du Très-Haut. On le voit déjà dans beaucoup de passages de la traduction grecque dite des Septante, ainsi que dans les paraphrases chaldaïques et dans Josèphe. Quant à la législation du Sinaï, à l'égard de laquelle la relation du texte hébreu parle explicitement et à plusieurs reprises de la présence de Dieu et de ses entretiens avec Moïse, la présence des anges est mentionnée d'abord dans la traduction grecque de Deut. XXXIII, 2, et l'acte de promulgation leur est attribué aussi Gal. III, 19. Act. VII, 53.

La nouvelle révélation a été faite par l'organe du Fils. Il est vrai, dit l'auteur, que ce dernier n'est plus parmi nous, mais ce qu'il est venu nous annoncer n'en est pas moins sûr et suffisamment garanti, parce que la transmission jusqu'à notre génération s'est faite par l'entremise des témoins primitifs, dont le témoignage a été confirmé par les dispensations extraordinaires et miraculeuses dont Dieu a accompagné leurs discours et sanctionné leur ministère (comp. Luc I, 2. 2 Cor. XII, 12. 2 Thess. II, 9. —

Actes II; X, 44; XI, 15; XIX, 6. — 1 Cor. XII, 11). Déjà Luther a vu clairement que l'écrivain qui a pu s'exprimer ainsi sur la nature des preuves historiques de l'Évangile a dû appartenir à la seconde génération et n'a pas pu être l'apôtre qui tenait avant tout à revendiquer pour sa propre connaissance de l'Évangile le caractère et le privilége de l'absolue immédiateté (Gal. I).

La dernière phrase du morceau que nous venons de transcrire est ordinairement, mais très-mal à propos, jointe à ce qui suit. La conjonction (*car*) montre clairement qu'elle se rattache à ce qui précède. En effet, l'auteur veut ajouter une considération de plus à ce qu'il a déjà dit pour engager ses lecteurs à s'attacher à Christ de préférence à la loi ancienne; c'est que le *monde à venir,* cet ordre de choses qui doit réaliser le salut *dont il parlait* tout à l'heure, le royaume de Dieu, enfin, est soumis, non aux anges, directeurs et régents du monde actuel d'après la théologie judaïque (Dan. IV, 14; X, *passim;* XII, 1. Sir. XVII, 17. Deut. XXXII, 8, *en grec*), mais à Christ; donc quiconque veut y avoir part doit s'adresser à celui-ci et non aux ordonnances de ceux dont le règne touche à sa fin.

Après cette première digression pratique, l'auteur aborde sa seconde thèse, qui le conduit dans le cœur même de son sujet. De plein droit et par sa nature, le Fils est supérieur aux anges et maître de toutes choses, — comment se fait-il que nous l'ayons vu abaissé au dessous d'eux et livré aux souffrances et à la mort?

6 Or, quelqu'un a fait quelque part cette déclaration: *Qu'est-ce que l'Homme que tu te souviennes de lui, ou le Fils de l'homme que tu le regardes? Tu l'as abaissé pour quelque temps au dessous des anges, tu l'as couronné de gloire et d'honneur, tu as mis toutes choses sous ses pieds!* Car, en lui soumettant *toutes choses*, il n'a rien laissé qui ne lui fût soumis. 9 Mais à présent nous ne voyons pas encore que toutes choses lui soient soumises; mais nous voyons que Jésus, *abaissé pour quelque temps au dessous des anges*, a été *couronné de gloire et d'honneur* à cause de la mort qu'il a soufferte, afin que, par la grâce de Dieu, ce fût pour tous qu'il a subi la mort. Car il convenait que celui à cause de qui et par qui sont toutes choses, pour conduire beaucoup de fils à la gloire, exaltât par les souffrances celui qui les avait guidés vers le salut. Car tous ils ont un même père, et celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés. C'est aussi pour cela qu'il ne dédaigne pas de les appeler ses frères, quand il dit: *J'annoncerai ton nom à mes frères; au milieu de la*

communauté je te chanterai! Et ailleurs : *Moi, je mettrai ma confiance en lui....* et plus loin : *Voici, moi et les enfants que Dieu m'a donnés.* [14] Or, puisque les *enfants* ont eu en partage le sang et la chair, lui aussi y a eu part également, afin de réduire par sa mort celui qui avait le pouvoir de la mort, c'est-à-dire le diable, et de délivrer ceux qui, par la crainte de la mort, étaient pendant toute leur vie assujettis à la servitude. Car assurément ce ne sont pas les anges auxquels il vient en aide, mais c'est à la race d'Abraham qu'il vient en aide. En conséquence, il a dû être fait semblable en toutes choses à ses frères, pour qu'il fût, à l'égard de leurs rapports avec Dieu, un grand-prêtre miséricordieux et digne de confiance, afin d'accomplir l'expiation des péchés du peuple. Car en tant qu'il fut éprouvé lui-même et qu'il souffrit, il peut secourir ceux qui sont éprouvés.

II, 6-18. Ce morceau est destiné à discuter un second fait, plus important encore pour la théologie évangélique que le premier. Celui-ci tenait plutôt à la sphère des idées métaphysiques et transcendantes ; le second rentre dans le cercle des réalités historiques et des expériences individuelles.

Il y a d'abord le fait que le Fils, tel que le monde l'a connu naguère, n'était point en possession apparente de cette supériorité sur les anges que la théologie revendique pour lui. Mais ce fait n'est point en contradiction avec la théorie, car, d'un côté, l'abaissement du Fils, dont le monde a été témoin, n'a été que temporaire et a déjà été suivi d'une exaltation glorieuse ; de l'autre côté, il a été une nécessité providentielle, la condition indispensable de la réalisation du salut des hommes et de la gloire pour le Fils lui-même. C'est à ces déclarations, au fond très-simples et surtout très-familières à la théologie apostolique, que revient l'exposition de l'auteur, laquelle, à première vue, laisse un peu à désirer sous le rapport de la lucidité.

Le fait de l'abaissement temporaire du Fils (qui, à cette occasion, est désigné pour la première fois par son nom historique) est signalé au moyen d'une citation scripturaire empruntée au Ps. VIII, 5-7, d'après la version grecque. Celle-ci avait déjà substitué les anges à Dieu, dont il est question dans l'original, et l'auteur était ainsi naturellement amené à interpréter ce passage en vue de sa thèse, en trouvant dans l'*homme* du texte, non le mortel en général, mais l'Homme par excellence, celui-là même dont s'occupe tout son livre. C'est encore à son exégèse qu'appar-

tient la locution *pour quelque temps*, à la place de laquelle l'original parle plutôt du degré de l'abaissement (*un peu*). C'est même à cause de cette locution que le passage du Psaume est cité, car les interrogations qui la précèdent ne trouvent pas de place dans l'ensemble de l'argumentation. Du reste, avec le texte grec servant de source authentique et l'usage déjà théologiquement consacré du terme de *Fils de l'homme*, il n'y a rien dans les procédés exégétiques de notre auteur qui puisse nous arrêter. Il faut même observer qu'il a dû omettre une ligne du Psaume que les copistes anciens ont inconsidérément rétablie dans son texte, mais que la critique moderne a de nouveau biffée d'après les meilleurs manuscrits, à savoir la proposition : *tu l'as placé au-dessus des œuvres de ta main*, proposition qui ne cadrait pas avec la thèse métaphysique de la création du monde par le Fils même. En revanche, l'auteur insiste sur le mot *toutes choses* (v. 8) contenu dans le texte du Psaume, pour qu'il soit bien constaté que les anges eux-mêmes ne sont point exemptés de cette subordination universelle sous le Fils. Paul, qui cite le même passage 1 Cor. XV, 27, se montre, au contraire, préoccupé de la crainte qu'on ne donne une trop grande portée à ces mêmes mots.

Le second fait mentionné dans le Psaume, celui de l'exaltation du Fils et de la soumission de toutes choses à sa puissance, n'est pas encore complétement réalisé ; son royaume n'a pas encore été victorieusement établi, ses ennemis ne sont pas encore terrassés et anéantis ; mais lui-même, du moins, est entré dans sa gloire, comme l'attestent le fait historique de la résurrection et le fait théologique de l'exaltation à la droite de Dieu (chap. I, 3).

L'idée de l'abaissement du Fils amenait naturellement celle de sa mort, laquelle est mise à deux égards en rapport direct avec son exaltation. D'abord, quant à lui-même, sa gloire actuelle est considérée comme une compensation, une récompense de ce qu'il a souffert (comp. Phil. II, 9). La même idée est encore exprimée au v. 10 par un verbe grec qu'emploie fréquemment notre auteur et que nous avons rendu ici par *exalter*, bien que nous reconnaissions que ce mot n'en est pas l'équivalent exact. Le verbe en question vient d'un adjectif qui signifie *parfait*, et qui, dans la terminologie adoptée dans cette épître, est appliqué à quiconque est arrivé au terme d'un développement. Ainsi, dans le sens moral, il indique la parfaite sainteté ou pureté ; dans le sens eschatologique, le but auquel l'éducation évangélique doit tendre,

c'est-à-dire la jouissance des biens du monde à venir, la participation au royaume de Dieu. Le verbe actif signifie donc : conduire quelqu'un jusqu'à ce terme de son développement normal, le faire arriver à ce degré de perfection et de béatitude. Appliqué à Christ, qui n'avait pas à parcourir un stade d'amélioration morale successive, ce terme ne peut être entendu que de son état de gloire, comme les paroles du Psaume le disent par anticipation.

La mort de Christ et son exaltation sont ensuite mises en regard l'une de l'autre relativement aux hommes qui doivent en profiter. Si Christ était mort sans être glorifié, sa mort aurait été un événement ordinaire, sans valeur théologique. Par sa glorification, qui se fit, comme tout ce qui tient à ses destinées, *par la grâce de Dieu* (v. 9), il fut reconnu que cette mort avait été *subie pour tous*, pour le salut de l'humanité. Cette dernière idée, l'idée-mère de la théologie évangélique, et qui fait aussi le fond de cette épître, va maintenant être traitée plus spécialement dans le reste du morceau traduit. Notre traduction de la dernière phrase du 9e verset met en relief la liaison logique des arguments, tandis que les versions reçues, en disant : *il fut couronné . . . . afin qu'il souffrît*, etc., contiennent un vrai contre-sens.

Si Christ, pour arriver à sa gloire, a passé par les souffrances et la mort, c'est que cela rentrait dans les décrets de Dieu. Cette pensée est exprimée par ces mots : *il convenait*, etc. (v. 10). Aux yeux des hommes, une pareille marche pouvait paraître absurde (1 Cor. I, 18) ; aux yeux de Dieu elle était la voie la plus sage, la plus sûre, la seule possible. Quand il est question des actes de Dieu, ce qui est *convenable* est toujours *nécessaire* au point de vue métaphysique, Dieu ne pouvant vouloir que le mieux. C'est donc au fond Dieu, l'auteur premier et suprême de toutes choses (comp. pour l'expression Rom. XI, 36. 1 Cor. VIII, 6), qui est aussi l'auteur et le promoteur du salut des hommes ; mais il donna mission au Fils d'accomplir cette œuvre spéciale, comme il l'avait aussi délégué (chap. I, 2) pour la création de l'univers. Le Père, voulant *conduire* les mortels au salut, leur donna le Fils pour *guide*. Quant à ce dernier terme, voy. chap. XII, 2. Act. III, 15 ; V, 31 ; il ne signifie jamais l'*auteur*.

C'est à cette occasion que l'apôtre, arrivant à parler des hommes qui obtiennent le salut par Christ, les nomme les *fils*, les *enfants* de Dieu, d'un nom fréquemment employé dans le Nouveau Testament, et les représente ainsi comme les *frères* de

celui qui porte le nom de Fils par excellence et avant tout autre. Car ce dernier, *qui sanctifie*, et par cela même conduit au salut et à la félicité (à la perfection ou consommation), et *ceux qui sont sanctifiés* ainsi, n'ont qu'un seul et *même père*, Dieu, ce qui est dit ici dans un sens spécifiquement évangélique et non dans le sens général et humanitaire du passage des Actes XVII, 28. Cette idée du rapport de fraternité entre Christ et ceux qui sont sanctifiés par lui, l'auteur la trouve déjà exprimée dans quelques passages de l'Ancien Testament, par exemple Ps. XXII, 23. És. VIII, 17 et 18, ou bien encore dans 2 Sam. XXII, 3. És. XII, 2, d'après le texte grec. C'est dans les formes de ce dernier texte qu'on reconnaît plus facilement la possibilité pour l'auteur de se servir de simples fragments de phrases dans le but indiqué. Il est évident qu'il met les paroles citées dans la bouche du Fils de Dieu et non de David ou d'Ésaïe, et à ce point de vue l'application est simple et naturelle. Quant aux deux derniers fragments, il faut les fondre ensemble, l'un ne parlant ni de frère ni d'enfant, et l'autre, qui en parle, n'ayant pas de sens complet par lui-même. Pour l'élément théologique contenu dans la dernière formule, voyez Jean VI, 37, 39 ; XVII, 6.

En continuant l'analyse de la thèse en discussion, l'auteur arrive (v. 14) à un nouveau fait capital. La fraternité entre Christ et les hommes vient d'être présentée au point de vue d'une élévation de ces derniers vers le Fils par excellence ; maintenant il en est encore parlé au point de vue de l'abaissement du Fils, qui devient semblable aux mortels en se faisant homme, en *participant au sang et à la chair*. En effet, pour mourir, il fallait qu'il fût mortel, et c'est par la mort qu'il *réduisit*, anéantit, priva de sa puissance le *diable*, le maître de la mort, celui qui, étant l'auteur et le promoteur du péché, amène la condamnation et la mort sur les hommes. La puissance du péché et la puissance de la mort étant brisées une fois par Christ, elles peuvent l'être désormais avec son secours par quiconque l'invoque et l'obtient, et l'homme n'est plus désormais *assujetti à la servitude*, c'est-à-dire sous le poids des menaces de sa conscience et de la loi, sous les étreintes de la *crainte de la mort* inévitable, comme il l'a été jadis parce qu'il ne voyait pas d'issue à son état de péché et de misère. La mission de Christ n'ayant pas été de *venir en aide à des anges*, mais à des hommes, il ne se fit pas ange, mais homme ; *donc* il dut s'abaisser au dessous des anges qui sont

supérieurs aux hommes. Le 16e verset, qui a été souvent fort mal compris, équivaut par conséquent à une formule finale, à un *quod erat demonstrandum*, terminant ou résumant toute l'argumentation de ce morceau. En passant, nous ferons remarquer que les hommes à sauver sont appelés *la race d'Abraham*, les Israélites. Dans toute notre épître, il n'y a pas de trace de la vocation des gentils. Nous n'entendons pas dire que l'auteur ait voulu leur fermer la porte de l'Église ou du royaume de Christ ; mais nous insistons sur ce que ce côté de la question, si chaudement débattue au premier siècle, ne le préoccupait pas du tout lors de la rédaction de son épître. Nous doutons que Paul eût pu traiter un pareil sujet en s'imposant un silence absolu sur un principe qui était, à vrai dire, le centre de son activité apostolique.

Enfin, la ressemblance entre Christ et les mortels à sauver porte encore sur les *épreuves* et souffrances qu'il dut subir. Nous tenons à ce mot d'épreuves, au lieu de *tentations*, parce qu'il offre un sens plus large. Nous ne prétendons pas que l'auteur n'ait pas pu songer à des tentations éprouvées par Jésus (comp. chap. IV, 15) ; mais, comme il ne s'y arrête pas explicitement, tandis qu'il revient plusieurs fois à ses souffrances et aux sympathies qui en sont la conséquence, l'autre terme nous semble plus convenable. Or, *sympathie* veut dire proprement souffrance partagée, ne serait-ce que moralement, et c'est là précisément ce que l'auteur veut dire, que Christ, s'il était resté ce qu'il a été par sa nature, n'aurait pu ni comprendre nos misères ni les prendre en pitié ; il a fallu qu'il les partageât, qu'il les connût de près, pour venir efficacement à notre aide.

C'est ici enfin, tout au bout de cette argumentation, que l'auteur prononce un mot qu'il ne perdra plus de vue et qui résume à lui seul toute sa pensée. Christ est le vrai grand-prêtre ; celui de l'ancienne Alliance n'était qu'une espèce d'image, imparfaite à tous égards, de celui qui devait enfin régler nos *rapports avec Dieu*. Car la notion du sacerdoce est précisément celle d'une institution fondée pour régler les rapports des hommes avec Dieu. Le prêtre est toujours un intermédiaire, un médiateur, un négociateur entre Dieu et les hommes pécheurs ; ses fonctions, ses actes, tout son ministère ont pour but de procurer à ces derniers ce qu'ils ont perdu par leurs prévarications, la grâce divine ; d'éloigner d'eux ce qu'ils ont mérité, la colère et

les châtiments. Eh bien ! à son tour, Christ s'est chargé de ce ministère, et nous verrons plus loin comment il s'en est acquitté et ce qu'il a obtenu pour notre bien. Pour le moment, l'auteur se contente de signaler deux qualités qui nous rassurent d'avance sur les résultats. Devenu notre semblable, il est, par le fait même, *miséricordieux*, parce qu'il a vu et enduré nos peines, et il est en même temps *digne de confiance*, parce que sa nature et ses rapports avec le Père ne nous permettent pas de douter de l'efficacité de son intervention.

[1] En conséquence, mes saints frères, vous qui avez part à la vocation céleste, fixez vos regards sur Jésus, l'apôtre et le grand-prêtre de notre profession de foi, lui qui était fidèle à celui qui l'avait institué, comme Moïse aussi l'a été dans sa maison. Car il a été jugé digne d'une plus grande gloire que Moïse, en tant que celui qui construit une maison est plus honoré que la maison elle-même. [4] (Chaque maison est construite par quelqu'un, mais c'est Dieu qui construit toutes choses.) Et quant à Moïse, il a été fidèle *dans* toute sa maison, en qualité de serviteur, pour rendre témoignage de ce qui devait être révélé plus tard ; tandis que Christ, en sa qualité de Fils, l'était *sur* sa maison, et sa maison à lui c'est nous, si tant est que nous tenions fermement et courageusement à l'espérance dont nous nous glorifions.

III, 1-6. L'auteur voulait joindre à l'exposé de sa seconde thèse (chap. II, 6-18) une application pratique, comme il l'avait fait après la première. Mais à peine a-t-il commencé son exhortation que l'emploi incident d'un terme dont il n'avait pas encore fait usage le détourne momentanément de son but et lui suggère un nouveau ou, si l'on veut, un premier parallélisme entre l'ancienne et la nouvelle Alliance, de manière qu'il ne reprend son allocution qu'au v. 7. — Nous profitons de cette occasion pour dire une fois pour toutes qu'en s'appelant *saints*, les premiers chrétiens n'entendaient point parler de l'absence de toute tache morale. Le mot signifie proprement *sacré*, consacré à Dieu, se donnant à Dieu, se détournant de ce qui est profane, et marque ainsi plutôt un but à réaliser qu'un état accompli. Malheureusement la méprise complaisante des générations suivantes a privé les langues modernes du moyen de traduire le mot d'après son veritable sens. La *vocation céleste* (comp. Phil. III, 14) peut être celle qui nous appelle au ciel, ou celle qui nous vient du ciel.

Jésus est appelé l'*apôtre* et le *grand-prêtre* de notre *profession de foi*, c'est-à-dire qu'à l'égard de l'ensemble de nos convictions religieuses, de nos besoins et de nos espérances, il est à la fois le révélateur envoyé par Dieu, ce qui avait été dit dès la première ligne de l'épître, et le sacrificateur fonctionnant pour obtenir l'expiation, comme cela avait été dit dans la dernière des lignes qui précèdent. Cette phrase résume donc en deux mots les deux thèses déjà développées.

Mais ces *deux* qualités de Christ sont préfigurées l'une comme l'autre dans l'ancienne Alliance par les deux personnages de Moïse et d'Aaron. C'est là ce qui engage l'auteur à s'arrêter un moment à l'un des deux parallèles, à celui sur lequel il n'avait que peu de chose à dire, sauf à revenir sur le second, plus au long, après quelques autres pages préliminaires.

Le parallèle entre Moïse et Christ porte sur une ressemblance et sur une différence. L'Ancien Testament disait de Moïse (Nomb. XII, 7) qu'il était *fidèle dans la maison* de Dieu. Or, assurément Christ l'était aussi ; il a accompli sa mission, obéissant jusqu'à la mort à Dieu qui l'avait *institué*. Le texte grec pourrait se traduire par ces mots : qui l'avait *fait*, et cette interprétation plus littérale a servi déjà anciennement de prétexte à des reproches d'arianisme adressés à l'auteur de notre épître. Nous ne pensons pas que les apôtres aient été grandement préoccupés du soin d'éviter de pareils reproches ; mais ici nous ne voyons pas le moins du monde quel intérêt l'auteur pouvait avoir à désigner le Christ comme une créature ; il ne s'agit pas de son origine, mais de sa mission, et il y a des passages parallèles qui font voir que le verbe employé ici et qui signifie proprement : *faire*, peut avoir le sens d'*instituer*. Comp. Marc III, 14. 1 Sam. XII, 6 (en grec).

Mais il y a aussi une notable différence entre Moïse et Christ, à l'avantage de celui-ci. Moïse était *serviteur*, Christ est le *Fils* (comp. Gal. IV, 1 et suiv.). Moïse, par conséquent, était *dans* la maison à laquelle Dieu l'avait attaché (la maison de Dieu), comme une partie coordonnée à d'autres ; Christ est *sur* sa maison (sa maison à lui) chef et directeur ; Moïse avait entre autres fonctions celle d'annoncer des choses qui *devaient être révélées* ultérieurement, partant plus excellentes que les choses présentes, tandis qu'après Christ il n'y aura plus rien de supérieur à lui. Les deux versets 3 et 4 sont assez obscurs à première vue, et pourtant ils sont nécessaires pour préciser la pensée de l'auteur,

et contiennent des éléments très-justes de son argumentation. Christ, considéré comme fondateur de la maison à laquelle il a donné son nom, est positivement au-dessus de Moïse, qui n'est qu'une partie de la maison dans laquelle il fonctionnait comme ministre de Dieu. D'un autre côté, il ne faut pas oublier que les deux maisons sont des institutions du même Dieu ; on aurait tort de dire que la première était de Dieu, la seconde de Christ ; il faut dire : la première était de Dieu par le ministère de Moïse ; la seconde était de Dieu et de Christ, le Père et le Fils, sans intervention humaine. Tout le monde comprend que partout ici le terme de *maison* est employé au sens spirituel pour désigner les économies et dispensations de Dieu, et pas une seule fois (pas même au v. 4) au sens matériel. Aussi bien avons-nous dû dire : *chaque* maison, c'est-à-dire : chacune des deux, et non pas : *toute* maison, comme s'il s'agissait de maçonnerie et de charpente.

Par les derniers mots du v. 6, l'auteur reprend le fil de ses exhortations. Nous sommes les membres de la famille de Christ, de la maison de Dieu, si nous persévérons. Le texte a été ici amplifié par les copistes qui ont inséré en cet endroit quelques mots tirés du passage parallèle, v. 14.

7 C'est pourquoi, comme le dit le Saint-Esprit, *aujourd'hui, si vous entendez sa voix, n'endurcissez point vos cœurs, comme lors de la révolte, au jour de la provocation au désert, où vos pères me provoquèrent en voulant me mettre à l'épreuve, bien qu'ils eussent vu mes œuvres pendant quarante ans ! C'est pour cela que je fus irrité contre cette génération et je dis : Toujours leur cœur s'égare et ils n'ont point reconnu mes voies ! Aussi ai-je juré dans ma colère : Ah ! certes, ils n'entreront point dans mon repos !*

III, 7-11. La seconde digression exhortatoire, qui comprend le reste du chap. III et la majeure partie du IVe, est d'abord formulée d'une manière générale au moyen d'un passage du Ps. XCV, 7-11, lequel adresse un avertissement sévère aux contemporains du poëte, mais que notre auteur regarde positivement comme une prophétie relative à la situation actuelle des choses.

Les paroles de Jéhovah ou du Saint-Esprit, car c'est encore lui qui parle et non quelque poëte israélite, font allusion à divers faits de l'histoire mosaïque relatés Ex. XVII et Nombr. XIV, 21 et suiv. Les Israélites avaient murmuré contre Dieu et Moïse à cause de la disette d'eau, et l'eau ayant été accordée, Moïse

appela l'endroit *Massa* et *Mériba*, c'est-à-dire provocation et rébellion, mots qui, dans l'original, sont censés être devenus des noms propres, mais qui, dans les Septante et ici, sont conservés dans leur acception étymologique. A une occasion semblable, il est dit que Dieu jura que la génération récalcitrante n'entrerait point dans la terre promise.

Ce passage du Psaume va être appliqué par l'auteur de deux manières différentes, d'abord comme *menace*, ensuite comme *promesse*.

[12] Prenez garde, mes frères, qu'il n'y ait pas en quelqu'un d'entre vous un cœur mauvais et incrédule, de sorte qu'il se sépare du Dieu vivant; mais exhortez-vous chaque jour les uns les autres, aussi longtemps que cet *Aujourd'hui* est proclamé, afin qu'aucun de vous ne s'endurcisse par la séduction du péché. Car nous avons part à Christ, à condition que nous retenions fermement jusqu'à la fin l'assurance que nous avions au commencement, tant qu'il est dit: *Aujourd'hui, si vous entendez sa voix, n'endurcissez point vos cœurs comme lors de la révolte!* [16] Car qui furent ceux qui se révoltèrent après l'avoir entendue? N'étaient-ce pas tous ceux qui étaient sortis d'Égypte par le fait de Moïse? Et contre qui s'irrita-t-il pendant quarante ans? Ne fut-ce pas contre ceux qui péchaient? dont les corps jonchaient le désert? Et à qui jura-t-il qu'ils n'entreraient point dans son repos, si ce n'est à ceux qui désobéissaient? Aussi voyons-nous qu'ils ne purent y entrer à cause de leur incrédulité.

III, 12-19. Première application du passage cité du Ps. XCV: la *menace*. On remarquera que partout ici les deux notions de *désobéissance* et d'*incrédulité* se tiennent de près et se confondent. C'est que, dans le fait relaté de l'histoire israélite, il s'agit de commandements de Dieu, et, dans la situation de l'apôtre, d'un appel à la conscience religieuse; ce sont deux sphères diverses, mais analogues, de la vie spirituelle, et leur analogie est telle que l'une peut servir de parallèle prophétique à l'autre. D'après cela, le mot de *péché* est aussi à double entente; pour les Juifs, il s'agissait là d'une révolte directe contre une injonction positive; pour les chrétiens lecteurs de l'épître, qui pouvaient être enclins à voir dans les rites du judaïsme un puissant moyen de salut, pour lequel ils négligeaient la chose essentielle, le péché était cette négligence, cette insouciance à l'égard de l'œuvre rédemp-

trice de Christ, sans laquelle il n'y a point de salut (chap. II, 3 ; VI, 4 et suiv. ; X, 25).

Aujourd'hui! c'est l'avis à la fois salutaire et menaçant qui nous est donné incessamment pour que nous ne perdions pas le salut par négligence, après avoir fait les premiers pas dans la voie qui y conduit. *Aujourd'hui!* c'est aussi longtemps qu'il n'est pas trop tard, c'est tant que le siècle dure encore, avant que Christ revienne pour juger le monde. Les questions qui terminent ce morceau (car ce sont des questions, et rien n'est plus contraire à la pensée de l'auteur que la ponctuation reçue qui lui fait dire : *Quelques-uns se révoltèrent, mais non pas tous*) sont destinées à rendre la leçon contenue dans le Psaume plus pressante encore. Ceux qui avaient été l'objet des soins miraculeux du Très-Haut se révoltèrent ; il dut s'irriter contre eux, il dut les punir, et la promesse qu'il leur avait faite de les conduire dans une belle patrie, il fut obligé de la leur retirer ; eh bien ! prenez garde que pareille chose ne vous arrive à vous également, pour qui Dieu a aussi fait des miracles et à qui il a aussi promis une meilleure patrie (chap. XIII, 14).

[1] Soyons donc bien sur nos gardes, afin que, tandis que la promesse d'entrer dans son repos nous est réservée, aucun d'entre vous ne vienne à en perdre le bénéfice. Car elle nous a été adressée comme aux autres, mais la parole prêchée ne profita pas à ceux-ci parce qu'elle ne s'allia pas à la foi chez les auditeurs. C'est que nous entrerons dans le repos en tant que nous aurons cru, ainsi qu'il l'a dit : *Aussi ai-je juré dans ma colère : Ah! certes, ils n'entreront point dans mon repos!* bien que ses œuvres fussent achevées depuis la création du monde. [4] Car il dit quelque part au sujet du septième jour : *Et Dieu se reposa le septième jour de toutes ses œuvres.* Et ici, de nouveau : *Ah! certes, ils n'entreront point dans mon repos!* Or, puisqu'il demeure réservé que quelques-uns y entreront, et que ceux qui d'abord avaient reçu la promesse ne sont point entrés à cause de leur désobéissance, il détermine de nouveau un jour, en disant : *Aujourd'hui*, dans David, après un si long espace de temps, comme cela a été cité plus haut : *Aujourd'hui, si vous entendez sa voix, n'endurcissez point vos cœurs!* Car, si Josué leur avait procuré le repos, il ne parlerait pas d'un autre jour ultérieur. Donc il est réservé un repos de sabbat au peuple de Dieu. Car celui qui sera entré dans son repos se reposera de ses œuvres comme Dieu s'est reposé des siennes.

IV, 1-10. Seconde application du passage cité du Ps. XCV : la *promesse*. Le raisonnement de l'auteur, qui cette fois n'a pas réussi à exprimer sa pensée d'une manière bien transparente, est le suivant : Le texte du Psaume contient une menace pour l'*avenir*, Dieu jurant : *ils n'entreront pas !* Or, il faut remarquer que ces paroles sont prononcées dans un psaume supposé être de l'époque de David, par conséquent *longtemps après* Moïse ; donc, implicitement, il est *réservé* un repos pour ceux auxquels Dieu parle dans ce psaume, bien entendu s'ils n'endurcissent point leurs cœurs à l'appel qui leur est adressé ; et comme le passage cité vient d'être appliqué à la génération contemporaine de l'auteur, il s'ensuit que c'est à elle que le repos est réservé.

Cette argumentation est confirmée par deux autres considérations. Les Juifs regardaient l'entrée en Canaan comme ce repos promis, et, à vrai dire, c'est bien là le sens historique de la promesse ; or, l'auteur dit qu'il ne peut pas être question de l'interpréter ainsi, car si la conquête de Canaan avait réalisé la promesse, *si Josué avait donné le repos à Israël*, Dieu ne parlerait pas après quelques siècles, *dans David*, c'est-à-dire dans le livre des Psaumes, d'un repos à espérer encore. D'un autre côté, il ne faut pas perdre de vue qu'il est partout parlé d'un repos de Dieu (*ils n'entreront pas dans* MON *repos !*) ; cela nous fait voir qu'il est question d'autre chose que du pays de Canaan. Qu'est-ce que le repos de Dieu ? La Genèse parle du repos de Dieu au septième jour de la création, mais c'est là un fait passé depuis longtemps ; ce repos est donc un type, une image prophétique de celui qui est promis pour l'avenir, et qui sera pour le peuple de Dieu un *sabbat*, comme le septième jour l'a été pour Dieu, un repos relativement aux œuvres accomplies, lesquelles auront été jugées bonnes et parfaites comme lorsque Dieu entra dans son repos (Gen. I, 31).

Il ne reste que peu d'observations à faire sur les détails. Tous les exégètes ont compris que le personnage nommé au v. 8 est *Josué*, le général des Israélites, et non *Jésus*. On sait que, depuis l'époque de l'exil, le nom de *Iehos'oua'* se transforma dans la bouche du peuple en celui de *Iés'oua'*, par abréviation, et que les Juifs hellénistes adoptèrent en conséquence la forme *Iésous*, que les Septante ont employée même dans les livres anciens qui présentaient la forme primitive. — Le Ps. XCV n'a pas d'inscription dans le texte hébreu. Les manuscrits de la traduction d'Alexandrie

y ont mis le nom de David. On peut dire plus généralement qu'à cette époque déjà David passait, dans l'opinion vulgaire, pour avoir composé tous les Psaumes (comp. Act. IV, 25). — Au v. 7, notre traduction (*comme cela a été cité plus haut*) est autorisée par une variante que la critique moderne a introduite dans le texte. — Pour l'idée de représenter la béatitude éternelle sous l'image du repos, comp. Apoc. XIV, 13; XXI, 4. Il faut, à cette occasion, se rappeler les lamentations de tous les siècles sur les peines de la vie présente (par exemple dans l'Ecclésiaste) et les théories des écoles juives, où le nom de sabbat est fréquemment appliqué à l'état des bienheureux. Ce parallélisme n'est pas un simple jeu d'esprit. Entre la paix et le repos du jour férié ou de la tranquille possession de Canaan, et la paix céleste à obtenir par Christ dans l'éternité, il y a le rapport du symbole à l'idée, de la chair à l'esprit.

11 Empressons-nous donc d'entrer dans ce repos-là, de manière qu'aucun ne tombe en donnant le même exemple de désobéissance. Car elle est vivante et puissante, la Parole de Dieu, et plus acérée qu'aucune épée à deux tranchants; elle pénètre jusqu'à diviser l'âme et l'esprit, les jointures et les moëlles; elle scrute les sentiments et les pensées du cœur, et nulle créature n'est cachée devant elle, tout est nu et découvert devant les yeux de Celui à qui nous avons affaire.

IV, 11-13. Péroraison de la précédente exhortation et en même temps de la première partie du livre. La rhétorique de l'auteur s'élève ici à des formes très-oratoires, comme c'est aussi le cas à la fin de la seconde partie (chap. XII, 18 et suiv.).

La liaison des idées se rétablit facilement par cette pensée de transition : il faut que nous prenions au sérieux les invitations de Dieu et nos résolutions, car Dieu ne parle pas en vain, il accomplit ses menaces comme ses promesses, selon le cas, et il sait démêler au fond même des cœurs les plus secrètes pensées et la vraie tendance d'un chacun. C'est surtout cette dernière idée qui est mise en relief dans les lignes qu'on vient de lire.

La Parole de Dieu est pour ainsi dire personnifiée ici comme elle l'était assez fréquemment dans la littérature judaïque de l'époque et dans le Nouveau Testament, par exemple Jean XII, 48. Les Pères de l'Église et d'autres théologiens ont eu positivement tort de voir ici le Verbe hypostatique : les épithètes données à la

Parole ne favorisent pas cette interprétation. La comparaison avec une épée est une figure favorite des écrivains juifs (Ps. LVII, 5; LIX, 8; LXIV, 4. Sap. XVIII, 15. Comp. Apoc. I, 16; II, 12). Ici elle est employée pour rendre l'idée de la pénétration, le pouvoir de scruter le fond caché des choses, comme l'auteur a soin de l'expliquer lui-même. Mais il faut se garder de traduire: *Elle pénètre jusqu'à l'endroit où l'âme se sépare de l'esprit*, ce qui serait passablement singulier. Les quatre termes *âme*, *esprit*, *jointures* et *moëlle*, sont mis pour ce qu'il y a de plus intime et de plus caché; ils sont tous coordonnés les uns aux autres et non accouplés deux à deux pour subir une séparation; chacun de ces éléments est pénétré et examiné en lui-même.

On aura remarqué qu'insensiblement l'auteur en vient à substituer le nom de Dieu à celui de la Parole, ce qui prouve une fois de plus qu'il s'agit au fond du premier. Les derniers mots : *Celui à qui nous avons affaire*, doivent se prendre dans le sens d'un compte à rendre, et non dans celui d'un sujet de méditation ou de discussion.

L'auteur s'apprête maintenant à passer à la seconde partie de son traité. Après avoir parlé de la dignité du Fils considéré comme Révélateur, à l'égard de laquelle il l'a comparé successivement avec les anges et avec Moïse, il arrive à le considérer comme Réconciliateur ou Médiateur, c'est-à-dire comme Grand-Prêtre de la nouvelle Alliance, idée qui, comme nous l'avons dit, est le thème capital de tout le discours.

[14] Ainsi, puisque nous avons dans la personne de Jésus, le fils de Dieu, un grand Archiprêtre qui a traversé les cieux, tenons ferme à notre profession de foi ! Car nous n'avons point un grand-prêtre qui ne saurait compatir à nos infirmités; au contraire, il a été éprouvé en toutes choses à l'instar de nous, mais sans pécher. Approchons-nous donc avec assurance du trône de la grâce, afin d'obtenir miséricorde et de trouver grâce, pour un secours très-opportun.

IV, 14-16. Par ces lignes, l'auteur formule la transition de la partie parénétique qui précédait à l'exposé de la thèse dogmatique qui va suivre. Elle se fait d'autant plus facilement que deux fois déjà (chap. II, 17; III, 1) il avait donné à Jésus le nom de Grand-Prêtre; les autres éléments de ce morceau sont également compris par anticipation dans les passages cités. L'absence du péché dans la

personne du Sauveur est expressément relevée chap. VII, 26. 2 Cor. V, 21. 1 Pierre II, 22, et ailleurs.

Il y a cependant dans ces lignes quelques expressions qui demandent une attention particulière. Ainsi, quand il est dit que notre Grand-Prêtre *a traversé les cieux*, et que ce fait est même signalé comme un motif de plus de rester fermement attaché à la foi chrétienne, cela doit nous rappeler qu'il a pénétré jusqu'au trône de la Majesté divine (chap. I, 3; IX, 11; VII, 26; X, 12, etc.) pour y accomplir son ministère de réconciliation, Dieu étant considéré comme siégeant dans le ciel le plus élevé. Les *infirmités* et les *épreuves* sont encore des termes choisis exprès (comp. chap. II, 18) pour embrasser toutes les misères humaines et non point exclusivement une catégorie, par exemple la misère morale. Christ, à cet égard, est dans une position pareille à celle du grand-prêtre de la loi mosaïque, mais il lui est supérieur: 1° par l'absence du péché, 2° par l'excellence du sanctuaire dans lequel il accomplit son ministère, 3° parce qu'il nous ouvre à nous aussi l'accès du trône de Dieu, lequel était inaccessible aux Israélites (chap. X, 20). Le *trône de grâce* rappelle implicitement l'arche de l'alliance déposée dans le sanctuaire du tabernacle où Dieu était censé trôner sur les chérubins, et devant laquelle le souverain sacrificateur consommait l'acte d'expiation (chap. IX, 4 et suiv.). Enfin, le *secours* de la grâce divine, obtenue par la médiation de Christ, est appelé *opportun* parce que nous en avons besoin et que l'invitation d'en profiter était bien pressante (*aujourd'hui*, chap. III, 13).

[1] Car tout grand-prêtre choisi parmi les hommes est établi pour le bien des hommes, en vue de leurs rapports avec Dieu, afin d'offrir des dons et des sacrifices pour les péchés, et il est capable d'user d'indulgence envers les ignorants et les égarés, comme étant lui aussi sujet à la faiblesse, à cause de laquelle il doit offrir des sacrifices expiatoires pour lui-même tout aussi bien que pour le peuple. Ensuite nul ne s'arroge cette dignité de son propre chef, mais il y est appelé par Dieu, comme c'était le cas d'Aaron. De même Christ ne s'est pas lui-même arrogé la gloire de devenir grand-prêtre, mais il la tient de celui qui lui avait dit: *Tu es mon Fils; moi je t'ai engendré aujourd'hui!* comme aussi il dit ailleurs: *Tu es prêtre à tout jamais selon l'ordre de Melchisédek!* [7] C'est lui qui, dans le cours de sa vie terrestre, ayant présenté ses prières et ses supplications, avec grands cris et larmes, à celui qui pouvait le sauver de la mort, et ayant été exaucé à cause de sa piété, apprit à obéir, par

ce qu'il souffrit, bien qu'il fût le Fils, et, après être arrivé à son état d'exaltation, il devint, pour tous ceux qui lui obéissent à leur tour, l'auteur d'un salut éternel, étant proclamé par Dieu grand-prêtre selon l'ordre de Melchisédek.

V, 1-10. Le morceau que nous venons de transcrire peut être considéré comme une ébauche préparatoire de la pensée de l'auteur, qui veut comparer, d'une manière générale, Christ avec le souverain sacrificateur institué par la loi. La comparaison porte sur différentes qualités, dont les unes constituent des ressemblances, les autres des diversités. Le sacrificateur est établi *dans l'intérêt des hommes*, pour ce qui concerne *leurs rapports avec Dieu*, relativement aux péchés. Il s'agira donc tour à tour de la personne du prêtre, et du but et des moyens de son ministère, et à tous ces égards l'auteur tracera un parallèle entre le sacerdoce d'Aaron et celui de Christ. Pour autant qu'il aura ici à signaler une diversité, l'Ancien Testament lui fournira un second type, plus exactement correspondant à la position de Christ, c'est le sacerdoce de *Melchisédek*.

Provisoirement notre attention est appelée sur deux points spéciaux. D'un côté, il y a analogie parfaite entre Aaron et Christ à l'égard de l'origine de leur sacerdoce ou de leur vocation. L'un et l'autre sont institués, *appelés par Dieu*. Ainsi Aaron est institué par la loi de Jéhova (Ex. XXIX); et le même Dieu qui proclame Christ son fils, le proclame aussi sacrificateur. Cependant il faut remarquer que, pour ce qui concerne cette dernière dignité, le passage de l'Écriture qui sert à la constater (Ps. CX, 4) contient en même temps une espèce de définition du sacerdoce de Christ qui en fait entrevoir la nature particulière, exceptionnelle, supérieure. Christ est sacrificateur, non point dans l'ordre d'Aaron, mais dans *l'ordre de Melchisédek*, par la double raison qu'il aura des qualités et des attributions refusées à Aaron, et qu'il n'aura *pas* d'autres qualités propres à ce personnage.

Le second point peut déjà servir à illustrer ce qui vient d'être dit: Il a été constaté plus haut (chap. II, 18; IV, 15) que le sacrificateur de la nouvelle Alliance est capable de *sympathiser avec nos faiblesses*, parce qu'il a été tenté aussi. A cet égard il ne se distingue pas d'Aaron; mais il n'a pas succombé à la tentation, il est resté sans péché, il n'a donc pas besoin d'offrir des sacrifices expiatoires *pour lui-même;* à cet égard il se distingue essentiellement d'Aaron et de son ordre.

A cela se rattachent deux autres faits très-essentiels. Les tribulations n'ont pas été épargnées à Christ pendant sa vie terrestre; au contraire, il a été plongé dans l'abîme de l'angoisse et de la détresse, — l'auteur a en vue la scène de Gethsémané; — mais il en fut retiré et délivré, non pas sans doute que la mort lui ait été épargnée, mais en ce sens que ses souffrances servirent à le porter *au terme de sa perfection*, c'est-à-dire à la position élevée, parfaite et définitive qui lui était réservée, et *dès lors* il fut : 1° *prêtre selon l'ordre de Melchisédek*, et 2° *auteur du salut* de ceux qui le suivaient. Christ *devint* donc sacrificateur par son sacrifice même, tandis qu'Aaron faisait des sacrifices parce qu'il en avait reçu l'office précédemment; et il fut l'*auteur* du salut, tandis qu'Aaron ne parvenait même pas à en être le médiateur.

Ainsi tout est clair et transparent dans cet exorde. Il n'y a plus que quelques expressions accessoires qui demandent deux mots d'explication : 1° Christ fut *exaucé à cause de sa piété* (on traduit vulgairement et très-mal: *il fut délivré de ce qu'il craignait*). Cette formule correspond au terme de la perfection (v. 9) et du couronnement (chap. II, 9). Il s'agit de l'exaltation de Christ, qui résulte précisément de la manière dont il supporta son abaissement, et la préposition doit se rendre par *à cause*, comme Luc XIX, 3 et Act. XII, 14. — 2° Il *apprit à obéir;* cette expression ne signifie pas qu'il y mettait de la répugnance, que pour lui c'était quelque chose de forcé; mais elle nous rappelle d'abord que le Fils, par sa nature essentielle, n'avait pas à subir de pareilles conditions, de sorte que l'abnégation volontaire, loin d'être niée, est, au contraire, relevée indirectement; ensuite le même terme insinue que pour le Fils cette abnégation ne pouvait se manifester que dans le temps, à mesure que les conditions de son existence terrestre se développaient.

Le cadre de l'exposition théologique étant ainsi tracé, l'auteur doit traiter son sujet à fond; mais il est arrêté par l'idée que ses lecteurs pourraient bien ne pas être à la hauteur de ce sujet. Il trouve donc nécessaire de les y préparer en éveillant leur attention et en leur en signalant d'avance la gravité. Ainsi le morceau chap. V, 11 - VI, 20 forme une espèce de digression ou d'introduction.

[11] A ce sujet nous avons beaucoup à dire, et des choses difficiles à expliquer, parce que vous êtes lents à comprendre. Car tandis que, en raison du temps, vous devriez instruire les autres, vous avez besoin qu'on vous enseigne encore quels sont les premiers éléments des révélations de Dieu ; vous en êtes à avoir besoin de lait et non d'une nourriture solide. Car celui qui en est au lait ne goûte point l'enseignement complet ; car il est encore enfant. La nourriture solide est pour les plus avancés, pour ceux dont les facultés sont exercées par l'usage à discerner le vrai du faux.

V, 11-14. L'auteur ayant devant lui un public instruit dans l'Évangile depuis un temps comparativement assez long, devrait pouvoir lui parler du sacerdoce de Christ, thèse de théologie spéculative, il est vrai, sans risquer de ne pas être compris. Cependant il n'ose l'espérer. Ce sont là des choses qui n'appartiennent pas à l'enseignement populaire ; il les suppose encore étrangères à ses lecteurs ; il va plus loin, il craint que ceux-ci n'aient encore besoin d'être instruits dans les éléments de l'Évangile. Il va dire tout à l'heure (chap. VI, 1) ce qu'il entend sous cette dénomination. L'image du lait et de la nourriture solide est surtout connue par l'emploi qu'en fait Paul (1 Cor. III, 2); mais elle remonte plus haut et elle est familière à Philon.

Les deux derniers versets, traduits selon le génie de notre langue, ne présentent pas la moindre difficulté. L'*enseignement complet*, c'est-à-dire celui qui s'élève jusqu'aux vérités transcendantes et spéculatives, celui qui est du domaine de la science théologique et non pas seulement de l'instruction populaire, est appelé en grec : *le discours de justice*, c'est-à-dire celui qui dit *justement*, parfaitement, tout ce qu'il y a à dire. Les *plus avancés*, litt. : les adultes, les parfaits. Il vaut mieux dire le *vrai* et le *faux*, que le *bien* et le *mal*, parce qu'il ne s'agit pas ici d'un enseignement moral, mais d'une méditation scientifique.

[1] Laissons donc là l'enseignement élémentaire relatif à Christ et passons à ce qu'il y a de plus parfait, sans nous arrêter encore une fois aux principes fondamentaux du renoncement aux œuvres mortes, de la foi en Dieu, de la doctrine du baptême, de l'imposition des mains, de la résurrection des morts et du jugement éternel. Et ceci, nous le ferons si Dieu le permet ; [4] car il est impossible que ceux qui ont été éclairés une fois, qui ont goûté le don céleste, qui ont eu part au Saint-Esprit, qui ont goûté la précieuse parole de Dieu

et les biens du monde à venir, et qui ont fait une rechute, de manière à crucifier et à outrager encore une fois le Fils de Dieu, autant qu'il est en eux, soient de nouveau amenés à la repentance. Car une terre qui, abreuvée par des pluies fréquentes, produit des plantes utiles à ceux au profit desquels elle est cultivée, a part à la bénédiction de Dieu ; si, au contraire, elle ne donne que des ronces et des chardons, elle est jugée mauvaise et digne d'être maudite, et l'on finit par y mettre le feu.

VI, 1-8. La liaison des idées n'est pas ici très-logique en apparence. Tout à l'heure l'auteur disait que ses lecteurs pourraient bien ne pas comprendre une instruction trop peu élémentaire, et *pour cela* il veut négliger les éléments et s'élever plus haut. Plus loin, après leur avoir annoncé cette instruction plus approfondie, il ajoute : Car *il est impossible de se relever d'une rechute.* L'explication de ces transitions en apparence singulières et contradictoires pourrait être trouvée dans une idée que l'auteur n'exprime pas directement, mais qui semble dominer son exposition : «Il n'y a de salut que dans le *progrès* de l'intelligence des choses divines ; de même que la terre, dûment arrosée, doit produire des plantes utiles ou mauvaises, il n'importe, de même il faut que l'enseignement fasse arriver l'homme à quelque chose ; il ne peut pas rester stationnaire, sans rien produire. Il marchera en avant vers le bien, ou bien il reculera et tombera dans le mal. *Donc* il faut que je vous fasse comprendre les vérités élevées de l'Évangile, de peur qu'en vous arrêtant éternellement au début, vous ne finissiez par perdre même ce que vous avez. » (C'est au fond l'idée exprimée par Jésus, Matth. XXV, 29 ; XIII, 12 ; et par Paul, Gal. III, 1 et suiv.) Par conséquent, le v. 1 se rattache à vrai dire au v. 11 du chapitre précédent, et le reste est à mettre en parenthèse, ou bien encore on peut le rattacher à l'idée du v. 12 : *à raison du temps....*

Il est intéressant de voir quelles sont les doctrines chrétiennes qualifiées ici d'élémentaires : 1° La *repentance*, demandée déjà par Jean-Baptiste et dès le début par Jésus (Luc III, 3. Matth. IV, 17. Comp. Luc V, 32. Act. V, 31, etc.). Les *œuvres mortes* sont un terme propre à notre auteur, qui a son explication dans les phrases analogues de saint Paul (Col. II, 13. Éph. II, 1. Rom. VI, 23) et de Jacques I, 15. Ce sont ou les œuvres d'hommes morts moralement, ou des œuvres qui conduisent à la mort, ou enfin des œuvres

sans vie et puissance propre. — 2° *La foi en Dieu* peut être signalée dans son opposition avec le paganisme, ou encore dans un sens plus particulièrement chrétien, comme la confiance en ses promesses (comp. chap. XI). — 3° La doctrine du *baptême*, les rapports du rite avec la foi et l'espérance. Le grec met le pluriel; si cela n'est pas simplement une particularité du style, on pourrait songer à la différence du baptême d'eau et du baptême d'esprit. — 4° L'*imposition* des mains rappelle en tout cas ce dernier baptême et la communication du Saint-Esprit (chap. II, 4. 1 Tim. IV, 14. 2 Tim. I, 6. Act. VIII, 17; XIX, 6). — 5° La *résurrection* et 6° le *jugement* dernier sont mentionnés d'autant plus naturellement que l'enseignement élémentaire de l'Évangile avait été dans le principe essentiellement eschatologique.

Les phrases toutes synonymes des v. 4 et 5 reviennent pour notre langage actuel à la notion de *chrétiens;* seulement cette notion est concentrée ici à peu près dans l'idée d'une participation à une plus parfaite *connaissance* de Dieu et de sa volonté, et à l'*avant-goût* de l'éternité. L'*illumination* se rapporte à l'intelligence ; le *don céleste* et l'*Esprit saint* sont identiques ; la *parole de Dieu*, d'après le contexte, paraît être de préférence la promesse, et les *puissances du monde à venir* (d'après le grec) sont les choses que ce monde *peut* donner et donnera.

Il se présente cependant ici une difficulté assez sérieuse. Déjà dans les premiers siècles on a été choqué de cette assertion qu'après une rechute (soit dans le paganisme, soit dans un péché mortel, comme la définissaient les Pères), il n'y a plus moyen de se relever. L'Église orthodoxe condamna formellement cette théorie préconisée par les Montanistes et les Novatiens, et ce n'était pas la moindre des raisons pour lesquelles notre épître a été si longtemps repoussée du Canon dans l'Église latine. Luther s'appropria à son tour et ce point de vue dogmatique et ce jugement défavorable à l'épître. Les Luthériens statuaient que les régénérés pouvaient tomber (*renatos labi posse*), et les Calvinistes disaient que les tombés pouvaient être relevés (*lapsos restitui posse*). Pour éviter la conséquence fâcheuse à la canonicité de l'épître, on prit le parti de dire que l'apôtre parle ici du péché contre le Saint-Esprit, lequel seul est impardonnable. On a aussi voulu réduire le sens du mot *impossible* à celui de *très-difficile* (comp. Matth. XIX, 24).

Il nous semble cependant que l'image même de la terre abreuvée

par la pluie nous met sur la voie de la véritable pensée de l'auteur. Il compare les hommes dont il parle à une terre qui a reçu du ciel tout ce qu'il lui faut pour produire de bonnes plantes, et qui, par suite de sa qualité inférieure, n'en produit que de mauvaises; évidemment les chrétiens assimilés à une pareille terre ne sauraient avoir été de vrais chrétiens; ils ont pu tout au plus en porter le nom, recevoir extérieurement, machinalement, par l'oreille et la mémoire, la substance de l'Évangile; mais celui-ci n'a pas pénétré dans leurs cœurs, n'y a pas éveillé de bons germes; leur chute, à vrai dire, n'est donc pas une rechute dans la force du terme; autrement la régénération elle-même devrait être considérée comme un fait très-superficiel aussi, ce qui serait une contradiction flagrante. Du reste, cette théorie, dût-elle être plus rigide encore, ne serait point en contradiction avec la conception idéale de l'Évangile (Rom. VI, 2. Hébr. X, 26, 29). S'il est vrai que personne ne réalise l'idéal, il est vrai aussi que celui qui le réaliserait ne tomberait plus; et surtout il est vrai que plus on a eu les moyens de s'élever, plus la chute, si elle a lieu, est terrible et désespérée.

Pour l'allégorie de la terre, comp. Matth. XIII, 1 et suiv., 24 et suiv. Luc III, 9. 1 Cor. III, 9. La mention de la bénédiction et de la malédiction rappelle seulement l'aspect riant ou triste du sol, à moins qu'on ne veuille dire que l'auteur, oubliant qu'il peint une image, songe déjà à l'application qu'il en veut faire aux hommes (comp. Gen. III, 17).

9 Cependant, mes bien-aimés, tout en parlant ainsi, nous espérons, quant à vous, ce qu'il y a de mieux et ce qui conduit au salut. Car Dieu n'est pas injuste, de manière à oublier votre activité et l'amour que vous avez montré pour son nom, en vous mettant constamment au service des fidèles. Nous souhaitons que chacun de vous montre le même zèle pour que son espérance devienne de plus en plus assurée, jusqu'à la fin, de manière à ne pas vous relâcher, mais à imiter ceux qui par la foi et la persévérance ont recueilli l'héritage promis.

VI, 9-12. En revenant à ses lecteurs, l'auteur les rassure sur ses sentiments à leur égard. J'ai parlé, dit-il, des dangers qui peuvent vous entourer, d'une manière tout à fait générale. Quant à vous personnellement, je m'attends à tout autre chose qu'à une aussi regrettable défection. A cette occasion, il signale ce que les

chrétiens qu'il a devant les yeux ont déjà fait pour la cause commune, surtout les preuves qu'ils ont données (à défaut d'occasions plus graves, chap. XII, 4) de leur foi et de leur dévouement, en prenant soin les uns des autres. Dieu ne permettra pas que ce bon commencement soit perdu. C'est en sa fidélité (1 Thess. V, 24) que je mets ma confiance; il a commencé l'œuvre, il la conduira à bonne fin, car la meilleure récompense pour celui qui fait le bien, c'est que faire le bien lui devient plus facile avec l'aide de Dieu. La vie du chrétien est un continuel effort pour atteindre un grand but; plus on avance, plus l'espérance d'aboutir est assurée; après avoir soutenu la lutte avec persévérance et sans jamais en détourner les yeux, on finit par obtenir ce qui a été promis au bon combattant. En ceci les chrétiens ont devant eux d'illustres exemples, consignés exprès pour eux dans l'Écriture (chap. XI).

[13] C'est ainsi que Dieu, en faisant sa promesse à Abraham, comme il ne pouvait jurer par quelqu'un de plus grand que lui, jura par lui-même en disant : *Oui certes je te bénirai; oui certes je te multiplierai!* Et c'est ainsi qu'en persévérant dans sa foi il obtint ce qui lui fut promis. Car les hommes ont coutume de jurer par quelque chose de plus grand qu'eux, et le serment leur sert de garantie en mettant fin à toute discussion. [17] C'est pourquoi Dieu, voulant montrer à ceux qui devaient recueillir l'héritage promis que sa volonté était immuable, intervint avec un serment, afin que par deux choses immuables, dans lesquelles il était impossible que Dieu mentit, nous eussions une puissante assurance, à laquelle nous pussions nous en tenir, de manière à saisir fermement l'espérance qui est devant nous. Oui, nous la tenons comme l'ancre de notre âme, ferme et sûre; elle pénètre dans le sanctuaire qui est derrière le rideau, où Jésus est entré pour nous comme précurseur, quand il fut devenu *grand-prêtre à jamais selon l'ordre de Melchisédek.*

VI, 13-20. L'objet de la promesse faite à Abraham (Gen. XXII, 16 et 17) n'est pas mentionné exprès, si ce n'est dans le mot *multiplier*; en tout cas, elle est prise dans le sens messianique et tout au moins dans le sens typique. Car nous aussi nous avons reçu une promesse, et ce qui a été dit à Abraham est comme une image prophétique et par conséquent directement applicable à ce qui nous regarde (Gal. III. Rom III).

La promesse de Dieu à Abraham, faite sous la foi du serment, est pour nous un gage; la foi d'Abraham est pour nous un exemple, un type dans le sens pratique, comme la première était un type dans le sens dogmatique. La Genèse dit que Dieu ne se contenta pas d'une simple promesse, il y ajouta le serment, dans la forme qui seule peut convenir à Dieu. Ce serment achève de nous prouver que la volonté de Dieu est immuable, et qu'il ne dépend que de nous d'en profiter. Quand l'auteur dit que la promesse de Dieu est garantie par *deux* choses immuables, et d'autant plus sûre, on suppose vulgairement que l'une de ces deux choses est sa simple promesse, et l'autre le serment. Mais, à notre avis, c'est là toujours une seule et même chose, ou plutôt le serment apparaît alors comme un hors-d'œuvre inutile. Nous estimons donc que l'une de ces choses c'est la parole évangélique apportée par Christ, l'autre le serment typique donné à Abraham. Cette interprétation rentre parfaitement dans les vues de l'auteur qui va tout à l'heure s'occuper longuement d'un fait analogue, le sacerdoce de Christ établi à la fois par le sacrifice de Golgatha et par la figure typique de Melchisédek.

L'*espérance* des chrétiens relative à l'héritage futur est comparée à une ancre qui sauvegarde le vaisseau contre les tempêtes. Cette espérance (et non cette ancre, comme on fait dire vulgairement à l'auteur) *pénètre* avec nous *dans le sanctuaire*, nous y accompagne ou, pour mieux dire, nous en ouvre dès à présent la perspective. C'est une allusion au Très-Saint du tabernacle, dans lequel, sous l'ancienne économie, le souverain sacrificateur seul entrait une fois par an; pour notre auteur, ce Très-Saint, c'est le type du ciel et de sa félicité, où notre souverain sacrificateur, Christ, est entré pour y rester et pour nous en ouvrir l'accès (comp. chap. IV, 16; X, 20).

[1] Car ce Melchisédek, roi de Salem, prêtre du Dieu suprême, lequel alla à la rencontre d'Abraham quand il revint de la bataille avec les rois, et qui lui donna la bénédiction, auquel Abraham départit la dîme de toutes choses, qui se traduit d'abord roi de justice, puis aussi roi de Salem, c'est-à-dire roi du salut, sans père, sans mère, sans généalogie, n'ayant ni un commencement de jours ni une fin de vie, mais qui est absolument assimilé au Fils de Dieu, il reste prêtre à perpétuité.

VII, 1-3. Après ses avis préliminaires l'auteur arrive enfin à la discussion même du parallèle qu'il a annoncé, entre Christ et Melchisédek. Nous supposons connu le récit de la Genèse (chap. XIV, 18-20) relatif à ce personnage. L'auteur le résume à son tour dans les versets que nous venons de transcrire. Pour lui, outre les détails de ce récit, les uns explicites et affirmatifs, les autres sous-entendus et négatifs, la chose importante est que le Psaume CX, 4, compare Christ à Melchisédek comme sacrificateur, en disant expressément que les deux personnages le sont dans la même signification et à perpétuité. C'est du moins le sens que notre auteur trouve dans ce texte, et c'est de là qu'il passe à la Genèse pour en analyser le récit à son tour. On voudra bien remarquer que l'auteur, d'après la construction même de sa phrase, insiste avant tout sur cette perpétuité de la sacrificature. *Melchisédek* (lui, tout d'abord; il ne s'agit pas encore de Christ) *reste sacrificateur à perpétuité.*

Il résulte immédiatement de ce premier fait que, dans la pensée de l'auteur, Melchisédek n'est pas un personnage historique et n'a pas été un homme existant à une époque donnée. Car un tel homme ne reste d'aucune manière à perpétuité *ce qu'il est*. Donc, à ce premier titre déjà, il est élevé dans la sphère théologique, et n'appartient pas à la série des faits historiques et matériels.

La même conséquence résulte de plusieurs éléments du récit de la Genèse.

Notre auteur mentionne en passant: 1° la *bénédiction* donnée à Abraham; 2° la *dîme* payée par ce dernier. Sur ces deux faits, il se réserve de revenir plus tard pour en faire voir la signification théologique, car au point de vue de l'histoire ils n'auraient rien d'extraordinaire.

Ensuite il signale les *noms* contenus dans le récit: 3° celui de la personne; 4° celui du lieu. Ces noms ont une signification théologique et partant ne sont pas de simples noms accidentels d'histoire et de géographie. *Justice* et *salut* sont les deux termes fondamentaux de l'Évangile; s'ils se retrouvent ensemble dans un personnage déjà connu comme exceptionnel, on voit tout de suite que ce n'est pas au nom propre, mais à sa signification intime qu'il faut s'en tenir. L'auteur ne se soucie pas le moins du monde, comme nos exégètes, de savoir où était située la ville de *Salem*. Il sait que la ville du *salut* n'existe qu'au ciel (chap. IX, 24; comp. avec chap. X, 19; XII, 22; XIII, 14); le roi de cette ville ne peut être que le Fils de Dieu.

En troisième lieu, il fait remarquer que 5° Melchisédek ne tient par aucun lien à l'histoire, ni par une *généalogie*, comme tant d'autres, ni par une narration complète de sa vie, qui en marquerait le *commencement* et la *fin*. Ce n'est pas que par hasard l'Écriture n'en mentionne rien, comme elle se tait sur mille autres choses; mais à dessein elle introduit un personnage complétement isolé de l'humanité, *pour l'assimiler* au Fils de Dieu, c'est-à-dire pour avertir le lecteur intelligent qu'il ne s'agit pas d'un homme, mais de ce Fils dont les attributs doivent et peuvent être reconnus d'avance dans ce portrait typique. En d'autres termes, la Genèse voulait enseigner ce que serait et ce qu'est le Fils de Dieu; elle ne voulait pas du tout raconter une scène plus ou moins curieuse de la vie d'un homme.

Melchisédek n'est pas un personnage historique, mais une figure typique. Car ce qui est dit v. 3 n'est vrai d'aucun homme, pas même de l'homme Jésus, qui du moins avait une mère et une généalogie, qui est né un jour et mort un autre jour; mais cela est vrai du Fils de Dieu, pour lequel les notions de paternité, de naissance, etc., n'ont point le sens vulgaire, dont l'existence dépasse par ses deux bouts la mesure des temps. Un personnage qui est *assimilé* à un être pareil n'est donc en aucune façon un être réel, parce qu'il n'y en a pas deux de ce genre, mais c'est un type, une image. Les anciens théologiens l'ont parfaitement senti et ont en conséquence prétendu que Christ est venu personnellement apparaître à Abraham. Mais telle n'est pas la pensée de l'auteur, qui ne dit point que Christ s'est assimilé à Melchisédek, mais que Melchisédek *a été assimilé à Christ* (par l'Écriture traçant librement son portrait dans cette intention).

Voilà pour le fond de l'argumentation. Voyons l'application.

4 Considérez maintenant quel doit être celui auquel même le patriarche Abraham donna la dime des tas de butin. Or, d'après la loi, ceux des Lévites qui reçoivent la sacrificature ont le droit de prendre la dime de la part du peuple, c'est-à-dire de leurs frères, bien qu'ils soient également issus d'Abraham; et voilà que celui qui n'appartient point à leur famille prend la dime d'Abraham et donne la bénédiction à celui qui avait reçu les promesses de Dieu. Mais c'est sans contredit l'inférieur qui reçoit la bénédiction du supérieur.
8 De plus, ici ce sont des hommes mortels qui perçoivent la dime; là, c'est celui duquel il est attesté qu'il possède la vie, et, pour ainsi dire, dans la personne d'Abraham Lévi lui-même a payé la dime,

lui qui autrement doit la percevoir; car il était encore dans les reins de son père lorsque Melchisédek vint à la rencontre de ce dernier.

VII, 4-10. L'auteur, par l'analyse des deux premiers faits de la *dîme* payée et de la *bénédiction* donnée, arrive à une série de conséquences qui toutes établissent que Melchisédek-Christ est au-dessus des Lévites.

1° Abraham a payé la dîme à Melchisédek; donc Melchisédek était son supérieur. Mais Abraham est le patriarche par excellence, donc Melchisédek est supérieur à tout le peuple d'Israël.

2° Melchisédek n'était ni Israélite ni Lévite; donc, en lui payant la dîme, Abraham, par cela même, le mettait au-dessus de la loi qui réserve la dîme aux Lévites.

3° Melchisédek bénit Abraham; mais la bénédiction est toujours donnée par un supérieur à un inférieur. Or, Abraham est le plus grand des hommes, parce que Dieu lui avait donné une promesse toute exceptionnelle. Donc Melchisédek est au-dessus des hommes en général.

4° Le Psaume atteste que Melchisédek est sacrificateur à perpétuité. Or, les Lévites sont mortels; donc Melchisédek est plus qu'eux. On voit encore ici qu'il ne s'agit pas d'un personnage historique, car nulle part l'Écriture ne dit que celui qu'Abraham rencontra n'est pas mort comme tous les autres hommes.

5° Les Lévites eux-mêmes, enfants d'Abraham, ont déjà existé en germe dans Abraham, d'après le système du traducianisme; ils ont donc aussi payé la dîme à Melchisédek; donc Melchisédek est plus qu'eux.

De toute façon, la sacrificature lévitique, voire la dignité patriarcale suprême, est déclarée inférieure à la sacrificature et à la dignité de Christ, *en tant que* et *puisque* Christ est représenté par son antitype Melchisédek, lequel ne peut pas avoir eu tous ces priviléges comme homme historique, mais comme représentant de Christ. Du moment que Melchisédek serait autre chose encore, toute l'argumentation de l'auteur croulerait, car alors il y aurait eu, outre Christ, un homme qui pourrait recevoir les honneurs réservés au seul Fils de Dieu.

11 Or, si l'état parfait avait pu être amené par le sacerdoce lévitique (puisque le peuple avait reçu une loi basée sur celui-ci), qu'était-il encore besoin qu'il parût un autre prêtre *selon l'ordre de Melchi-*

sédek, et qu'il ne fût pas appelé selon l'ordre d'Aaron? Car, si
l'ordre du sacerdoce est changé, nécessairement la loi est changée
aussi; car celui au sujet duquel ces choses sont dites appartient à
une autre tribu, dont aucun membre n'a eu affaire à l'autel. Car il est
notoire que notre Seigneur est issu de Juda, d'une tribu à l'égard de
laquelle Moïse n'a rien dit relativement au sacerdoce. [15] Et cela devient
plus évident encore, quand il paraît un autre prêtre à l'instar de
Melchisédek, qui le devient, non d'après une loi fondée sur une règle
charnelle, mais en vertu de sa vie impérissable, puisque le témoignage
cité dit formellement : *Tu es prêtre à tout jamais selon l'ordre de
Melchisédek*. [18] C'est que la loi antérieure est abrogée parce qu'elle
était impuissante et inutile (la loi n'ayant rien amené à la perfection),
et à sa place est introduite une meilleure espérance, par laquelle
nous avons accès auprès de Dieu. Et Jésus est le garant d'une
meilleure alliance en tant que cela n'a pas été fait sans l'intervention
d'un serment : car eux avaient été institués prêtres sans serment;
lui, au contraire, l'a été avec un serment, par celui qui lui a dit :
Le Seigneur a juré et il ne s'en repentira pas : *Tu es prêtre à
tout jamais!* [23] De plus, eux ont été prêtres en grand nombre,
parce que la mort les empêchait de rester en place; lui, au contraire,
parce qu'il reste *à tout jamais*, exerce un sacerdoce intransmissible;
et c'est pour cela qu'il peut aussi sauver parfaitement ceux qui, par
lui, s'approchent de Dieu, puisqu'il vit toujours pour intercéder
pour eux. [26] C'était bien un pareil grand-prêtre qu'il nous fallait,
saint, innocent, sans tache, séparé des pécheurs, et élevé au-dessus
des cieux, qui n'a point besoin, jour par jour, comme les autres,
d'offrir des sacrifices, d'abord pour ses propres péchés, ensuite pour
ceux du peuple; car il a fait cela une fois pour toutes en s'offrant
lui-même. Car la loi établit grands-prêtres des hommes sujets à la
faiblesse; mais la parole intervenue après la loi, sous la foi du
serment, institue le Fils exalté pour l'éternité.

VII, 11-28. De l'analyse typologique du texte de la Genèse l'auteur passe, dans le morceau qu'on vient de lire, à la discussion théologique du parallèle entre Christ et Melchisédek.

Il en fait découler plusieurs thèses de la plus haute importance pour son traité.

1° A la place du sacerdoce lévitique il est institué un *sacerdoce non lévitique* (v. 13 et 14). Jésus appartenait à la tribu de Juda et non à celle de Lévi; Melchisédek aussi n'appartenait pas à cette dernière. L'auteur parle ici comme si Jésus était le fils de Joseph, ce qu'il n'a pas voulu dire, sans doute, dans le sens naturel du

mot. Mais il peut l'appeler ainsi dans le sens légal, comme Matthieu le fait aussi.

2° La loi ne connaissant pas d'autre sacerdoce que celui de Lévi, v. 13 et 14 (il est question de la loi de Moïse, qui était l'acte constitutionnel du peuple israélite, v. 11), il en résulte que par l'institution du sacerdoce non lévitique *la loi elle-même est changée*, altérée, violée, abrogée (v. 12).

3° Un pareil changement n'aurait pas été nécessaire si la loi avait pu faire ce qu'elle semblait promettre et ce dont le monde avait besoin, savoir, si elle avait pu *amener la perfection*, conduire l'homme au but qu'il devait atteindre, le rendre parfait, juste, ôter ses péchés et l'empêcher d'en commettre de nouveaux (v. 11, 18, 19).

4° La *translation* du sacerdoce de Lévi à Melchisédek-Christ acquiert une importance spéciale par ce fait, que le sacerdoce, de passager, transmissible, variable qu'il était, devient par là permanent et éternel (v. 15-17). Car (v. 23 et 24) les anciens prêtres mouraient comme tous les hommes et se succédaient ainsi dans leur ministère, d'après une *loi fondée sur une règle charnelle*, c'est-à-dire la règle naturelle de la génération et de la naissance; tandis que le sacrificateur annoncé dans le Psaume et décrit d'avance dans la Genèse possède et exerce le sien *à tout jamais*, *en vertu* (d'après une force ou puissance inhérente à sa personne) *de sa vie impérissable ;* il n'a pas besoin de successeurs, parce qu'il reste éternellement lui-même.

5° La supériorité du nouveau sacerdoce sur l'ancien résulte encore de cette circonstance, que ce dernier est une institution fondée, comme toutes les autres de la loi, par la simple promulgation mosaïque, tandis que le nouveau est institué d'une manière exceptionnelle et particulière, par une manifestation spéciale de Dieu et *sous la foi d'un serment* solennel juré par Dieu (v. 20-22) dans le Ps. CX. Le médiateur (chap. VIII, 6) est, à cette occasion, appelé le *garant* de l'alliance dans un sens plus expressif, parce qu'il importe à l'homme avant tout d'être sûr de ce qui lui est promis.

6° Le sacrificateur de l'Ancien Testament doit renouveler son acte expiatoire *jour par jour;* celui de la nouvelle Alliance le consomme *une fois pour toutes;* cette différence signale mieux que toute autre la valeur relative des deux actes, valeur dont il sera question ultérieurement (v. 27). Auparavant il n'était question

que de la cérémonie anniversaire du jour de l'expiation. La locution *jour par jour* revient donc à notre : *annuellement*. Pour le sens, cela ne fait pas de différence.

7° Le premier a dû sacrifier pour ses propres péchés; le second, le nôtre, étant sans péché, par lui-même *accompli* et *parfait*, n'a pas besoin d'un pareil sacrifice ; le sien nous profite exclusivement à nous (v. 26-28). Il est *séparé des pécheurs*, non pas dans le sens historique, Jésus ayant fréquemment conversé avec eux, mais dans le sens moral d'abord, puisqu'il est lui-même sans péché, et surtout dans le sens théologique, particulier à notre épître : aujourd'hui, dans le ciel (v. 26), il est séparé à jamais des pécheurs, comme le grand-prêtre de l'Ancien Testament a dû pendant sept jours, avant le jour de l'expiation, se séparer même de sa famille.

8° Le but et le résultat de cette translation du sacerdoce est donc d'amener cette *perfection* que la loi était *impuissante* à produire. Les hommes, étant restés pécheurs sous l'ancienne loi malgré les sacrifices, ne pouvaient avoir accès auprès du Dieu juste et saint. Ils l'ont aujourd'hui de fait et en perspective (v. 19, 25). Cette perspective leur est assurée, parce que leur grand-prêtre exerce des fonctions permanentes et est lui-même parfaitement saint (v. 24, 26). L'dée de désigner l'exercice des fonctions sacerdotales comme une *intercession* peut avoir été prise par l'auteur dans le rite lévitique (Lév. XVI), bien qu'il n'y en soit pas question explicitement. La théologie réformée ne presse pas l'image et n'y voit que l'idée de l'efficacité permanente du sacrifice de Christ. La théologie luthérienne, au contraire, lui reconnaît une valeur objective et déclare qu'après le sacrifice fait *une fois pour toutes*, Christ intercède *verbalement* et d'une manière continuelle en présentant son sang à Dieu.

[1] Mais le point capital, après ce qui vient d'être dit, c'est que nous avons un tel grand-prêtre qui s'est assis à la droite du trône de la Majesté dans les cieux, en qualité de ministre du vrai sanctuaire et du tabernacle, construit par le Seigneur et non par un homme. Car tout grand-prêtre est établi pour offrir des dons et des sacrifices, d'où il suit nécessairement que celui-là aussi doit avoir quelque chose à offrir. [4] Or, s'il était sur la terre, il ne serait pas même prêtre (puisque là il y en a d'autres qui offrent les dons selon la loi, lesquels exercent leur ministère dans ce qui n'est qu'une copie et une ombre du sanctuaire céleste, selon l'avis donné à Moïse

lorsqu'il allait dresser le tabernacle : *Aie soin*, lui fut-il dit, *de faire toutes choses d'après le modèle qui t'a été montré sur la montagne!*). Mais il a obtenu un ministère d'autant plus excellent qu'il est le médiateur d'une meilleure alliance, laquelle a été promulguée sous la foi de meilleures promesses.

VIII, 1-6. Après avoir parlé de la *personne* du souverain sacrificateur, dont Melchisédek avait été l'image prophétique, et montré sa supériorité absolue sur le sacrificateur institué par la loi, l'auteur vient à considérer ses *fonctions*. Ici, il s'occupera tour à tour du *lieu* où il exerce son ministère, du *sacrifice* expiatoire qu'il offre, et des résultats qu'il obtient. Il est évident que ce dernier point est pour nous le *point capital;* c'est aussi ce que l'apôtre fait remarquer en entrant en matière.

La loi mosaïque institue un lieu de culte où les rites sacrés s'accomplissent. C'est le *tabernacle* que Moïse a érigé dans le désert selon les ordres de Dieu, et auquel étaient attachés les Lévites, ministres privilégiés du culte légal. Sur la terre, il n'y a donc point de place pour un autre sacerdoce en dehors de celui-là (chap. VII, 13). Mais déjà le texte qui institue ce tabernacle (Ex. XXV, 40. Comp. Act. VII, 44) parle d'un *sanctuaire céleste,* qui devint le *type* ou modèle de celui de Moïse. C'est précisément dans ce sanctuaire-là (qui est le *vrai* sanctuaire, parce que Dieu y réside véritablement) que Christ exerce son ministère, et ici encore la comparaison à faire entre ses fonctions et celles d'Aaron tourne à son avantage, ce dernier restant debout devant l'arche en présentant le sang de l'expiation, tandis que Christ *s'est assis* à la droite de Dieu, partageant ainsi les prérogatives suprêmes et ne restant pas dans la position de simple ministre.

Quant au sacrifice à offrir par Christ, l'auteur n'en parle ici qu'en passant (comp. chap. I, 3; VII, 27); il se réserve d'y revenir plus tard ; mais dès à présent il est clair que, selon son point de vue, le fait capital, celui sur lequel portera la comparaison théologique et typique, ce n'est pas autant l'effusion du sang de Christ sur la croix, que l'oblation de ce sang dans le sanctuaire céleste. Nous aurons à revenir sur cette particularité très-importante pour l'intelligence de la théologie de cette épître.

Ensuite il est à remarquer que l'auteur ne raisonne pas ici dans le sens de la substitution d'un sacerdoce à l'autre, par suite de l'abrogation de la loi ; car il dit que Christ ne pouvait pas être

prêtre sur la terre, la place étant déjà occupée par d'autres légalement institués. Il raisonne dans le sens de la supériorité d'un tabernacle sur l'autre, laquelle implique la supériorité de l'alliance elle-même, et motive ainsi la préférence à donner à celle qui est la plus excellente. Les deux institutions sont plutôt juxtaposées que successives, quoique cette dernière conception, familière à Paul, ne soit pas étrangère à notre épître (v. 13).

Avant de continuer l'exposé de la thèse des deux tabernacles, l'auteur s'arrête à l'idée, énoncée incidemment, d'une *alliance meilleure*, à laquelle sont attachées des promesses meilleures aussi.

7 Car, si la première alliance avait été sans défaut, il n'aurait pas été question de la remplacer par une seconde. Or, c'est bien un blâme qui est prononcé quand il est dit : *Voyez, dit le Seigneur, les jours vont venir où je contracterai avec la maison d'Israël et la maison de Juda une nouvelle alliance, différente de celle que j'ai faite avec leurs pères, lorsque je les pris par la main pour les faire sortir du pays d'Égypte ; parce qu'ils ne sont pas demeurés fidèles à mon alliance, moi aussi je les ai négligés, dit le Seigneur. Or, voici quelle sera l'alliance que je contracterai avec la maison d'Israël, après ces jours-ci, dit le Seigneur : je mettrai mes lois dans leur esprit et les graverai dans leurs cœurs ; et je deviendrai leur Dieu et ils deviendront mon peuple. Et nul n'aura plus besoin d'instruire son concitoyen ou son frère en disant : Reconnais le Seigneur ! car ils me connaîtront tous, depuis le plus petit jusqu'au plus grand d'entre eux ; aussi leur ferai-je grâce pour leurs iniquités et ne me souviendrai-je plus de leurs péchés !* En disant : *une nouvelle alliance*, il a déclaré la première vieillie ; or, ce qui a vieilli et est suranné, est près de disparaître.

VIII, 7 - 13. Déjà dans la discussion précédente (chap. VII, 18) il avait été dit que l'ancienne alliance n'avait pas amené les hommes à cet état parfait dans lequel seul ils peuvent espérer de plaire à Dieu et d'obtenir ce qu'il leur avait promis. La même thèse est reproduite ici, quoique plus indirectement, en ce sens que l'auteur insiste de préférence sur l'établissement d'une *nouvelle* alliance, garantie par une promesse formelle du Seigneur dans un passage de Jérémie (chap. XXXI, 31 - 34), cité tout au long et exprimant de la manière la plus directe l'une des pensées fondamentales de l'Évangile. La nouvelle alliance ne se fondera plus comme l'ancienne, sans cesse violée par Israël, sur des com-

mandements extérieurs et formulés dans un livre ou sur des tables de pierre, mais sur une *loi gravée dans les cœurs*, sur une régénération intérieure du peuple, sur un nouvel esprit qui lui sera donné et qui cimentera entre lui et Dieu une union véritable, telle qu'elle n'avait jamais encore existé. Cette annonce, d'après l'argumentation de l'auteur, implique l'abolition de l'ancienne alliance, et exprime un *blâme*. Sans doute, ce blâme ne frappe pas autant l'alliance elle-même que ceux qui auraient dû en observer les lois ; mais il n'en est pas moins vrai que la réalisation des volontés de Dieu s'est trouvée arrêtée et a été rendue impossible sous l'ancien ordre de choses.

Dans le dernier verset, l'auteur tire lui-même la conclusion de ces prémisses, mais on a généralement mal compris sa pensée et, par suite, on lui a même adressé le reproche d'avoir fait un faux raisonnement. On a cru qu'il voulait dire que l'ancienne alliance est *près d'être abolie*, parce qu'il y en a une nouvelle, tandis qu'il aurait dû conclure de ce dernier fait que l'autre était *déjà* abolie. Mais on oublie que ce n'est pas l'auteur qui parle du point de vue de son époque ; c'est le Seigneur qui parle par la bouche d'un prophète ; les mots *près d'être aboli* sont corrélatifs à ceux qui parlent de la nouvelle alliance au futur.

Après cette digression, le texte reprend le parallélisme entre les deux tabernacles et les rites qui s'y accomplissent.

[1] Or, la première alliance aussi avait des règles pour le culte et un sanctuaire terrestre. Car là était construite la partie antérieure du tabernacle dans laquelle se trouvaient le chandelier et la table avec les pains de proposition ; c'est ce qu'on appelait le Saint. Puis, derrière le second rideau, était la partie appelée le Saint des Saints, qui contenait l'autel doré pour les parfums et l'arche de l'alliance toute recouverte d'or, dans laquelle était un vase d'or renfermant la manne, et la verge d'Aaron qui avait fleuri, et les tables de l'alliance. Au-dessus d'elle étaient les chérubins de la Gloire qui surmontaient le propitiatoire. De tout cela il n'y a pas lieu de parler maintenant en détail. [6] Or, ces choses étant ainsi disposées, les prêtres qui accomplissent les rites entrent journellement dans la partie antérieure ; mais dans la seconde, c'est le grand-prêtre seul, une fois par an, et non sans porter du sang qu'il va offrir tant pour lui-même que pour les péchés du peuple, le Saint-Esprit voulant indiquer par là que l'entrée du sanctuaire n'était pas encore ouverte tant que le premier tabernacle subsistait, ce qui est un parallèle figuré pour le temps

présent, durant lequel on offre encore des dons et des sacrifices, incapables de donner la parfaite pureté à la conscience de celui qui les fait, mais seulement imposés jusqu'à l'époque de la réforme, avec les autres prescriptions purement charnelles, relatives à la nourriture et à la boisson, et aux diverses ablutions.

IX, 1-10. La liaison de ce morceau avec le précédent a été très-mal comprise par les copistes, qui se sont permis d'écrire au premier verset : *le premier* TABERNACLE, tandis que l'auteur continuait à parler de *la première* ALLIANCE comparée à la nouvelle. Comme la précédente désignait celle-ci de manière qu'il était impossible de s'y méprendre, l'auteur pouvait bien omettre le substantif, que nous insérons pour plus de clarté.

Voici donc ce qu'il veut dire : La première alliance avait ses lois et ses règles, et plus particulièrement (car, pour le moment, c'est à cela qu'il veut s'arrêter) elle avait un *Lieu-Saint*, lequel appartenait à la terre, étant fait de main d'homme (chap. VIII, 2; IX, 11, 24). Ce lieu-saint, le tabernacle mosaïque longuement décrit dans l'Exode, se composait, comme chacun sait, de deux parties ou salles destinées à différents services et séparées l'une de l'autre par un *second rideau* (le premier séparant la première salle du vestibule) ; dans chaque partie il y avait des objets sacrés que l'auteur énumère en passant, mais sur lesquels il ne se propose pas d'étendre ses rapprochements typologiques. Le *chandelier* à sept bras et la table avec les pains consacrés chaque semaine, et appelés les *pains de proposition*, se trouvaient dans la première salle, dite le *Saint*, le lieu saint simplement. Dans la seconde, nommée le *Saint des Saints*, le Très-Saint, était l'*arche* surmontée des figures des *chérubins* placées sur le couvercle de l'arche, lequel est appelé dans la Bible grecque le *propitiatoire*, parce que, dans la cérémonie du jour de l'expiation, le grand-prêtre l'aspergeait du sang de la victime, comme cela va être dit plus bas. Les chérubins (dont le nom est construit comme neutre parce que ce ne sont pas des êtres réels, mais des figures purement symboliques) sont censés servir de supports (de char, d'après Ézéch. I) à la majesté de Dieu, et sont nommés en conséquence les chérubins *de la Gloire*, ce dernier mot servant à désigner la Divinité par l'un de ses attributs, comme c'est le cas qnand nous disons la Providence. Le vase avec la *manne* et la *verge d'Aaron* (Nomb. XVII) ne se trouvaient pas *dans* l'arche, mais à côté

d'elle, et l'*autel aux parfums* n'était pas derrière, mais devant le rideau, dans la première salle. Ces petites déviations du texte de Moïse ne tirent pas à conséquence, et il serait même possible que la tradition des écoles eût exercé ici une certaine influence sur l'auteur ; ces reliques avaient péri dans l'incendie du premier temple, si tant est qu'elles y existassent encore alors, et n'avaient pu être remplacées qu'en partie. L'auteur fait sa description uniquement d'après le texte de l'Exode et nullement d'après les réalités contemporaines.

Ces choses étant ainsi disposées, voici ce qu'elles nous apprennent : L'entrée du Très-Saint, où Dieu est censé résider, est interdite aux mortels ; le grand-prêtre seul, une seule fois par an, y pénètre pour y porter le sang de l'expiation, dont il a besoin pour lui-même tout aussi bien que pour le peuple ; les autres prêtres subalternes, au contraire, entrent journellement dans la première salle pour y brûler de l'encens. Cet arrangement, fait par le *Saint-Esprit*, qui l'a dicté à Moïse, est destiné à établir ce fait, que *tant que le premier tabernacle subsiste, l'entrée du sanctuaire n'est pas ouverte*, c'est-à-dire que sous l'empire de la première alliance (de la Loi) les hommes ne peuvent pas s'approcher de Dieu et obtenir la *perfection*, c'est-à-dire la parfaite purification, le pardon et la félicité ; ce n'est qu'à partir du moment où notre nouveau Grand-Prêtre aura pénétré dans le Très-Saint à travers le rideau (chap. X, 19 et suiv.), que nous y entrerons avec lui. L'auteur appelle cela une *parabole*, c'est-à-dire une analogie prophétique, un parallèle figuré, enfin, un rapport typique. L'époque de l'avénement de Christ est appelée l'*époque de la réforme*, celle où le meilleur ordre de choses vient remplacer celui qui a fait son temps et qui ne devait pas subsister parce qu'il était imparfait et ne comprenait que des prescriptions purement charnelles et des rites extérieurs.

Comme aux v. 2 et 6, le terme grec (*premier* tabernacle) employé par l'auteur, doit signifier la partie *antérieure* du sanctuaire, les traducteurs ont cru devoir conserver cette expression au v. 8, où le même terme grec est répété. Mais il nous semble impossible d'admettre que l'auteur ait voulu dire que cette partie antérieure seule cesserait d'exister, tandis que l'autre partie subsisterait. Il nous semble évident qu'il a conçu son parallèle typique de manière à représenter l'ancienne alliance par la partie antérieure, la nouvelle par le saint des saints. Par cette raison,

nous avons dû traduire au v. 8 le premier *tabernacle* dans le sens chronologique et non dans le sens local. Le v. 11 confirme notre interprétation.

[11] Mais lorsque Christ arriva, le grand-prêtre des biens à venir, c'est par le tabernacle plus grand et plus parfait, non fait de main d'homme, c'est-à-dire n'appartenant point à cette création, qu'il entra une fois pour toutes dans le sanctuaire, non avec le sang de boucs et de bœufs, mais avec son propre sang, en trouvant ainsi à la fin une rédemption éternelle. Car si le sang des boucs et des taureaux et la cendre d'une génisse, dont on asperge ceux qui sont souillés, les sanctifie de manière à leur donner la pureté charnelle, combien plus le sang de Christ, qui s'est offert lui-même à Dieu, sans défaut, avec son esprit éternel, purifiera-t-il votre conscience des œuvres mortes, pour que vous serviez désormais le Dieu vivant.

IX, 11-14. Avec l'avénement de Christ, l'entrée du *sanctuaire*, c'est-à-dire du Très-Saint, nous est ouverte, par la raison qu'il a accompli une expiation véritable et durable, une *rédemption éternelle*, qui n'a pas besoin d'être renouvelée tous les ans comme les sacrifices, qui n'aboutissent qu'à une purification *charnelle*, extérieure, une rédemption enfin qui décharge la *conscience* de la crainte du châtiment et de la mort (chap. II, 15), conséquence sans cela inévitable de nos œuvres. Celles-ci sont par cela même appelées des *œuvres mortes* (comp. chap. VI, 1). — Le 13e verset fait allusion à différentes cérémonies rituelles, entre autres à celle qui est décrite Nomb. XIX.

Christ est le Grand-Prêtre des *biens à venir*, parce que le bénéfice de son ministère, c'est la réalisation de ce que nous possédons aujourd'hui en espérance, la résurrection, la justification, la félicité. De même que l'intervention du sacrificateur de l'ancienne alliance obtenait pour Israël cette purification imparfaite dont il vient d'être question, de même, mais dans un sens à tout égard plus élevé, c'est l'intervention sacerdotale de Christ qui obtient pour le peuple de la nouvelle alliance une purification bien autrement désirable. Cette purification, il l'a *trouvée*, parce qu'elle était avant lui inconnue et impossible, parce qu'il a pu, lui seul, en réaliser les conditions. Le *sang* qu'il avait à présenter dans le sanctuaire était infiniment plus précieux que celui des animaux immolés sur l'autel de Jéhova. La victime était *sans défaut*, comme la loi le demandait, mais ici incon-

testablement la signification de ce mot est autre que pour les exigences du rite. Il s'était offert *lui-même,* ce qui donne également à son sacrifice une valeur que ne pouvait avoir celui d'êtres dépourvus de conscience et de volonté. Pour arriver au trône du Dieu de grâce, il traversa les cieux, tandis que le sacrificateur israélite traversait simplement la partie antérieure d'un tabernacle *fait de main d'homme* (chap. IV, 14). Enfin, sous l'ancienne alliance, après chaque expiation les transgressions recommençaient, tandis que la purification est ici radicale et inaugure une vie d'obéissance et de fidélité.

Tout ce parallélisme est clair par sa richesse même. Il n'y a là qu'un seul mot qui ait donné bien du mal aux interprètes, parce qu'il ne semble pas rentrer dans ce parallélisme et qu'il ne s'explique pas, comme tous les autres, par une antithèse. C'est le mot : *avec son esprit éternel,* qui a eu les honneurs d'innombrables explications divergentes, et qu'anciennement déjà, en désespoir de cause, on a voulu supprimer par un changement arbitraire du texte. Nous nous trompons fort, ou l'auteur a voulu dire ici, par une tournure nouvelle, justement ce qu'il a déjà dit deux fois en d'autres termes (chap. VII, 16, 25). La nature de Christ lui assure une vie éternelle, non sujette à la mort, et par cela même seule capable de nous assurer un bienfait durable et éternel aussi. Dans notre passage, l'auteur revient naturellement à cette idée qui constitue un nouveau et dernier point de comparaison avec le sacrifice lévitique. La victime, cimentant la nouvelle alliance, s'offrit malgré son privilége de vie — il n'était certes pas besoin de rappeler que la victime, sous l'ancienne alliance, n'avait point un pareil privilége à faire valoir.

Après avoir établi ce parallèle, destiné à faire ressortir la supériorité de la nouvelle alliance, l'auteur s'interrompt un moment pour parler de la mort de Christ à un autre point de vue.

15 Et c'est pour cela qu'il est le médiateur d'un nouveau testament, afin que, la mort étant intervenue pour le rachat des transgressions commises sous le premier testament, ceux qui ont été appelés reçoivent l'héritage éternel qui leur a été promis. Car là où il y a testament, il est nécessaire que la mort du testateur soit constatée, un testament n'étant valable qu'en cas de mort, puisqu'il n'a jamais d'effet tant que le testateur vit. 18 C'est pourquoi le premier pacte a également été inauguré avec du sang. En effet, quand Moïse eut récité à tout le peuple la totalité des commandements selon la teneur

de la loi, il prit le sang des bœufs et des boucs, avec de l'eau et de la laine rouge et une tige d'hysope, et en aspergea le livre lui-même et tout le peuple, en disant: Ceci est le sang de l'alliance au sujet de laquelle Dieu m'a donné mission auprès de vous. Puis il aspergea également de sang le tabernacle et tous les objets servant au culte. Et, en général, c'est au moyen du sang que tout est purifié selon la loi, et sans effusion de sang il n'y a point de pardon.

IX, 15-22. Dans le morceau précédent, la mort de Christ était considérée comme un sacrifice expiatoire, et cette interprétation théologique du fait se rattache de la manière la plus intime à la pensée fondamentale de notre épître. Aussi l'auteur va-t-il y revenir tout à l'heure. Ici cependant il en parle incidemment à deux autres points de vue, dont l'un du moins est familier aux écrivains du Nouveau Testament.

D'abord Christ est comparé à un homme qui aurait légué un bien à des *héritiers* appelés à recueillir sa succession. Il est donc censé avoir fait un *testament*. Or, pour qu'un testament soit valable (l'auteur veut dire pour qu'il produise un effet), il faut que le testateur meure. Tant que sa mort n'est pas légalement constatée, les héritiers n'ont pas de droit à faire valoir. En appliquant cette règle du droit civil à la sphère des faits évangéliques, on arrive naturellement à dire : La mort de Christ a eu un double but et un double effet ; d'un côté, elle efface par voie de *rachat* les transgressions commises sous l'empire de l'ancienne économie ; de l'autre côté, elle sert, pour ainsi dire, à valider les titres de ceux qui, pour être devenus membres de la nouvelle économie, ont reçu des legs, c'est-à-dire les promesses de l'Évangile.

Cette manière d'envisager la mort de Christ n'a pas été comprise au nombre des éléments sur lesquels la science théologique de l'Église a fait son travail systématique ; cependant il est facile de se l'expliquer, quand on songe que le mot grec employé dans notre texte signifie à la fois le *testament* et l'*alliance* ou le *pacte*, et que l'auteur pouvait ainsi parfaitement combiner deux notions qui, pour notre langage moderne, sont absolument étrangères l'une à l'autre[1], si bien que notre traduction, forcée

[1] On voit ici que l'auteur base son raisonnement sur le terme grec, le seul qu'il connût et qu'il prend dans sa bible alexandrine. Le mot hébreu ne signifie jamais un testament, mais toujours un pacte, une alliance. Paul (Gal. III, 15) se permet la même combinaison, probablement parce que la version lui était plus familière que l'original.

d'employer successivement des termes différents, détruit nécessairement l'harmonie de l'argumentation. Si, par le mot *rachat*, l'auteur rappelle ce qui a été dit précédemment sur la valeur expiatoire de la mort de Christ, et si l'emploi des mots *testament*, *testateur*, nous amène une seconde notion, le terme de *médiateur*, à vrai dire, en fait déjà pressentir une troisième, à laquelle il va passer immédiatement, celle d'une *alliance*, que la mort de Christ a dû *inaugurer*. En passant de l'une de ces notions à l'autre, l'apôtre ne pourrait pas se servir partout de cette formule de transition : *c'est pourquoi*, si le même terme, employé indistinctement à propos de chacune de ces notions, ne faisait pas disparaître pour lui et ses lecteurs grecs ce que pour nous la traduction fait immanquablement ressortir, nous voulons dire la différence réelle de ces mêmes notions. Dans le dernier verset, l'auteur revient de nouveau à l'idée de l'expiation.

La scène de l'inauguration de l'ancienne alliance, à laquelle il est fait allusion dans ce passage, est racontée Ex. XXIV, mais avec des circonstances tant soit peu différentes. Il est probable que l'auteur, ici comme ailleurs, suit les données de la tradition.

[23] Or, puisqu'il fallait que les simples simulacres de ce qui existe dans les cieux fussent purifiés par ce moyen, les choses célestes devaient l'être par des sacrifices plus excellents que ceux-là. Car Christ n'est pas entré dans un sanctuaire fait de main d'homme, lequel n'aurait été que l'image du véritable, mais au ciel même, pour s'y présenter maintenant devant la face de Dieu en notre faveur ; et, de plus, ce n'était pas pour s'offrir lui-même itérativement (comme le grand-prêtre entre chaque année dans le sanctuaire avec du sang étranger) ; autrement il aurait dû subir la mort itérativement aussi depuis la création du monde, tandis que maintenant il s'est manifesté une seule fois, à la fin des siècles, pour abolir le péché par son sacrifice. Et, de même qu'il est réservé aux hommes de mourir une seule fois, après quoi vient le jugement, de même Christ, après s'être offert une seule fois pour emporter les péchés du grand nombre, apparaîtra une seconde fois, sans contact avec le péché, à ceux qui l'attendent pour leur salut.

IX, 23-28. En revenant de l'idée du testament et de celle de l'alliance à l'idée de l'expiation, l'auteur rentre dans le développement de sa thèse principale. Cependant, dans le morceau que nous venons de transcrire, il se borne à récapituler les points déjà précédemment exposés.

Le tabernacle mosaïque n'était, comme cela a été dit, qu'une copie faite sur un modèle céleste (chap. VIII, 5), une *image* plus ou moins imparfaite ; le modèle était le type, la copie est appelée l'*antitype*. Les deux sanctuaires étant également composés de différentes parties (chap. IX, 1), l'auteur pouvait employer le pluriel en parlant des constructions du prophète hébreu, qui n'étaient que les *simulacres*, les symboles, les ombres de ce que Dieu lui avait montré sur la montagne. La ressemblance d'ailleurs s'étend aussi aux actes qui s'y accomplissent. Le sang est versé dans le tabernacle de la loi ; il en faut donc aussi dans celui du ciel ; mais il le faut d'autant *plus excellent*, que ce dernier sanctuaire est plus excellent aussi ; il va sans dire que la *purification* ainsi obtenue est également plus vraie, plus durable, plus salutaire.

La circonstance sur laquelle l'auteur insiste ici le plus, c'est que le sacrifice de Christ a été fait *une seule fois*, et non itérativement, comme c'était le cas du sacrifice expiatoire institué par la loi. Christ est venu à la fin des siècles, et il a eu tout aussi peu besoin de mourir antérieurement déjà à plusieurs reprises, qu'il ne sera dans le cas de mourir une seconde fois à l'avenir. Sa mort, arrivée une fois et ne devant pas être répétée, a par cela même une valeur permanente. Il est vrai que ses *fidèles* attendent sa réapparition, pour obtenir de sa main rémunératrice ce qu'il aura à leur donner comme leur Sauveur; mais, tandis que sa première venue, sa venue à cet égard unique, avait eu pour but d'*emporter*, d'ôter, d'expier les péchés des hommes, la seconde sera *sans péché*, cela veut dire évidemment : n'aura plus affaire au péché, aura un tout autre but que la première.

A cet égard, il y a une certaine analogie entre les destinées de Christ et celles des hommes. Eux aussi meurent une fois, après quoi vient (pour eux) le jugement ; Christ meurt une fois et revient pour se manifester aux siens dans sa gloire. Dans ce parallèle, on remarquera qu'il n'est pas parlé du jugement comme devant être exercé par Christ ; cette idée, si fréquemment reproduite ailleurs, n'est pas relevée dans notre épître. Il y a plus : on pourrait être tenté de conclure de cette phrase : *Christ reviendra sans péché*, c'est-à-dire sans avoir affaire au péché, que l'auteur suppose le jugement déjà terminé lors de la parousie. Cependant il sera plus juste de penser que la phrase en question a exclusivement en vue l'expiation qui, accomplie une fois, ne doit pas se renouveler.

[1] Car la loi, puisqu'elle ne contient que l'ombre des biens à venir, et non la forme réelle des choses, ne peut jamais, au moyen de ces mêmes sacrifices qu'on vient offrir chaque année et perpétuellement, donner la parfaite pureté à ceux qui s'y présentent. [2] Autrement n'aurait-on pas cessé de les offrir, par la raison que ceux qui sacrifiaient, étant une fois purifiés, n'auraient plus eu la conscience de leurs péchés? Mais, au contraire, par le fait même, le souvenir des péchés était ravivé chaque année; car il est impossible que le sang des taureaux et des boucs ôte les péchés.

X, 1-4. L'impuissance de la loi a déjà été signalée plus haut (chap. VII, 11, 19). L'auteur reproduit ici cette thèse, parce qu'il veut la traiter à fond. On voit, du reste, que c'est le fait de la répétition annuelle du sacrifice lévitique, opposé à l'unique sacrifice de Christ, qui forme la liaison des idées.

La loi ne contient que l'*ombre* des biens à venir ; de même que son culte n'est que le symbole du culte véritable et définitif, et que son prêtre et son temple sont les images prophétiques d'un prêtre et d'un temple plus parfaits, de même la purification qu'elle peut procurer aux pécheurs qui la recherchent par son moyen, n'est qu'une purification imparfaite, un simulacre, une image sans couleur et sans lumière, projetée sur le mur du temple terrestre, par la *forme réelle*, l'essence propre, l'apparition matérielle et adéquate de la seule purification efficace qui soit possible.

Et d'abord l'auteur fait valoir cette circonstance, que les sacrifices expiatoires selon la loi se répétaient annuellement à jour fixe. Cela prouve que la purification n'a pas été réelle et radicale. Le lendemain de la fête et du sacrifice, la série des péchés recommence, et avec elle la nécessité d'une nouvelle expiation. La conscience reste chargée du péché, et le sacrifice ne fait que rappeler la réalité et la puissance permanente de ce qu'il aurait dû ôter, si cela avait été possible. Le péché une fois ôté de fait, le sacrifice eût cessé nécessairement.

Il est évident, d'après cela, que l'auteur raisonne du point de vue d'une théorie qui attribuait au chrétien une pureté morale réelle ; nous voulons dire d'une théorie idéale et absolue, qui ne tenait pas compte de l'expérience journalière ou qui ne profanait pas le nom des fidèles en l'appliquant indistinctement à tous les individus baptisés (comp. chap. VI, 4 suiv. Rom. VI, 2 suiv.).

Au 2e verset, le texte vulgaire omet la négation ; dans ce cas, ce n'est plus une question, mais une affirmation directe, et le sens reste le même.

5 C'est pour cela qu'il dit en entrant dans le monde : *Tu n'as point voulu de sacrifice ni d'offrande, mais tu m'as formé un corps ; tu n'as point agréé d'holocaustes ni ce qu'on donne pour le péché ; alors j'ai dit : Voici, je viens (dans le volume du Livre il est écrit de moi) pour faire, ô Dieu, ta volonté.* Après avoir dit plus haut : *Des sacrifices et des offrandes et des holocaustes et ce qu'on donne pour le péché, tu n'en as point voulu, et tu ne les as pas agréés,* bien qu'ils soient offerts en vertu de la loi, il dit plus loin : *Voici, je viens pour faire ta volonté.* Il abolit le premier ordre pour établir le second. C'est d'après cette volonté que nous sommes sanctifiés une fois pour toutes, nous qui le sommes par le sacrifice du corps de Jésus-Christ.

X, 5-10. L'auteur veut prouver sa thèse par une autorité scripturaire. Il pouvait trouver de nombreux textes dans les prophètes et dans les psaumes, qui affirmaient explicitement que Dieu demande autre chose que le sang des animaux pour prendre plaisir aux hommes. Mais il fallait plus que cela, il fallait un texte qui parlât en même temps de la substitution d'un dernier sacrifice, du sacrifice définitivement suffisant, de celui de Christ, enfin ; et ce texte, l'auteur le trouve dans le 40e Psaume, v. 7-9, d'après la version des Septante, qu'il copie ici. Les paroles qu'il transcrit sont censées prononcées (d'après l'interprétation qu'il en donne et qui, après tout, était la plus naturelle avec un pareil texte et de ce point de vue) par le Fils de Dieu, *au moment* où il se fait homme pour le salut de l'humanité. Le Psalmiste a donc écrit ses paroles sous la dictée de l'esprit de Christ, qui voulait *d'avance* consigner dans l'Écriture le fait et le but de son incarnation. Ces paroles disent que Dieu n'agrée aucune espèce de sacrifices, tels qu'ils sont offerts d'après les rites du culte établi ; qu'il en demande un autre, celui de son Fils ; il lui forme en conséquence un corps humain, le fait naître homme ; et le Fils, obéissant sans hésiter à cette volonté du Père, se présente pour accepter la mission et s'y dévoue, de manière à accomplir toutes les prédictions faites au sujet de la nouvelle dispensation qui doit sauver le genre humain. L'auteur, analysant ce texte, y trouve facilement ces deux éléments : 1° l'abrogation implicite du sacrifice légal et mosaïque, et 2° la substitution du sacrifice de Christ, comme représentant la véritable volonté de Dieu. Donc, conclut-il, la sanctification réelle, la pureté parfaite est seulement obtenue,

mais est obtenue très-positivement, par ceux qui l'obtiennent au moyen du sacrifice du corps de Christ.

L'argumentation est simple et logique et pouvait produire son effet là où l'intelligence chrétienne avait besoin de pareils raisonnements pour s'ouvrir à l'idée de la supériorité de l'Évangile sur la Loi. Elle peut paraître artificielle et précaire au point de vue d'une conviction plus religieuse que scolastique. Mais indépendamment de cette appréciation variable selon les besoins intimes et la tournure d'esprit d'un chacun, ce passage est surtout remarquable pour le jugement à porter sur la théorie herméneutique et les études exégétiques des apôtres en général. D'abord ces quelques lignes sont arrachées de leur contexte, autrement l'auteur n'aurait pas pu y voir un discours du Fils de Dieu, le Psalmiste disant immédiatement après que ses péchés sont plus nombreux que les cheveux sur sa tête ; puis il faut savoir que les phrases les plus importantes pour l'exégèse de notre auteur sont absolument étrangères au texte hébreu, qui ne dit pas : *tu m'as formé un corps*, mais : *tu m'as percé les oreilles*, c'est-à-dire tu m'as instruit, tu m'as fait connaître ta volonté. Et plus loin il faut traduire : *dans le volume du Livre il m'est prescrit*, c'est-à-dire j'y trouve l'expression claire et précise de tes commandements et je dois et veux me régler sur eux. Notre auteur ne connaissait pas le texte hébreu, qui évidemment est le seul juste et authentique ici ; croyant, comme tous les théologiens hellénistes et les Pères grecs, à l'infaillibilité de sa version alexandrine, il ne pouvait guère éviter la curieuse méprise que nous signalons.

(Le *volume*, litt. : le rouleau, d'après la forme antique des livres. Le terme grec signifie proprement le gros bouton qui termine le cylindre de bois sur lequel on roulait les feuilles.)

11 De plus, tout autre prêtre se tient là chaque jour officiant et offrant itérativement les mêmes sacrifices, lesquels ne peuvent jamais ôter les péchés, tandis que lui, après avoir offert son unique sacrifice pour les péchés, s'est assis à tout jamais à la droite de Dieu, attendant désormais que ses ennemis soient renversés sous lui comme son marchepied. Car, par un unique sacrifice, il a pour toujours donné la parfaite pureté à ceux qu'il sanctifie.

X, 11-14. Si ces lignes ne doivent pas faire double emploi avec les premiers versets du chapitre, où la répétition incessante des

sacrifices lévitiques et leur inefficacité a déjà été opposée au sacrifice unique et seul efficace de Christ, il faut mettre ici l'accent sur l'antithèse entre les deux *sacrificateurs*. Celui de l'Ancien Testament officie toujours et *debout*, il n'arrive jamais à finir sa besogne interminable et éternellement incomplète, il est l'esclave de sa charge, sans repos pour lui, sans satisfaction pour les autres; celui du Nouveau Testament, au contraire, accomplit réellement sa mission, et dès lors peut *s'asseoir*, se reposer, jouir de la gloire de son œuvre terminée, et, ce qui plus est, s'asseoir à la droite de Dieu, ce qui, en soi, est déjà un privilége qu'il ne partage avec personne (chap. I, 12), et ce qui lui garantit d'autres triomphes encore sur les puissances des ténèbres.

15 C'est ce que nous atteste aussi le Saint-Esprit; car, après avoir dit d'abord: *Voici quelle sera l'alliance que je ferai avec eux après ces temps-là, dit le Seigneur; je mettrai mes lois dans leurs cœurs et je les inscrirai dans leurs pensées.... et de leurs péchés et de leurs iniquités, je ne m'en souviendrai plus*. Or, là où il y a pardon, il n'est plus question de sacrifice pour le péché.

X, 15-18. Cette citation, amenée ici comme dernière preuve scripturaire de la réalité de l'expiation ou de la purification parfaite et définitive, est encore tirée de Jér. XXXI, 33 et suiv., elle reproduit et complète celle du VIII[e] chapitre. La phrase de l'auteur est défectueuse, en ce sens qu'il oublie la formule par laquelle il avait commencé, et qui nécessitait de sa part l'emploi d'un mot pour introduire la seconde partie du texte cité, omission que nous avons signalée par quelques points. La plupart des traducteurs n'hésitent pas à combler la lacune, et Th. de Bèze a même osé corriger le texte dans ce sens. Mais cela est inutile, une méprise exégétique n'étant pas possible.

Ici se termine l'exposition théorique et raisonnée de la thèse que l'auteur s'était proposé de développer; il demeure établi que la sacrificature et le sacrifice de Christ sont supérieurs à tous égards à tout ce que l'Ancien Testament offrait d'analogue. Les institutions légales n'étaient donc qu'une forme typique (antitypique, d'après la terminologie et le point de vue de l'auteur), la figure prophétique d'une dispensation extérieurement semblable et parallèle, mais en réalité plus vraie, plus puissante et surtout aussi seule durable et définitive. Tout ce qui va suivre peut être

regardé comme une application pratique dérivée naturellement de la thèse dogmatique.

[19] Ainsi donc, mes frères, puisque nous avons la liberté d'entrer dans le sanctuaire, au moyen du sang de Jésus, par la voie nouvelle et véritable qu'il nous a inaugurée à travers le rideau, c'est-à-dire par son corps, et un grand-prêtre préposé à la maison de Dieu, approchons-nous avec un cœur sincère, dans la plénitude de la foi, les cœurs purifiés d'une mauvaise conscience, et le corps lavé d'eau pure. Retenons inébranlablement la profession de notre espérance (car il est fidèle, celui qui nous a fait la promesse !), et soyons attentifs les uns aux autres pour nous exciter à la charité et aux bonnes œuvres, en ne quittant point nos réunions, comme quelques-uns en ont pris l'habitude, mais en nous y exhortant, et cela d'autant plus que vous voyez approcher le grand jour.

X, 19-25. Cette exhortation débute très-convenablement par une figure qu'a suggérée à l'auteur la discussion qu'il vient d'achever. Sous l'empire de la loi, les Israélites étaient exclus du sanctuaire ; le lieu où se consommait l'expiation typique par le sang, et où Dieu était censé siéger pour recevoir cette offrande, était fermé par un rideau qui ne s'ouvrait jamais aux mortels, à une seule et rare exception près (chap. IX, 7). Aujourd'hui l'accès du sanctuaire où se consomme la véritable expiation, l'approche du trône de la grâce est libre pour tous ceux qui se sanctifient au moyen du sang de Christ. Par sa mort, le rideau est déchiré (Matth. XXVII, 51), le tabernacle céleste (la maison de Dieu) ouvert, le chemin frayé — il n'y a plus qu'à vouloir entrer.

Nous avons traduit la voie *véritable ;* le texte dit *vivante,* ce que l'on prend à tort comme synonyme de : conduisant à la vie. *Vivant,* l'opposé de *mort,* équivaut à *réel,* l'opposé d'*imaginaire.* Cette antithèse rentre dans le parallélisme typologique de l'épître, A *travers* le rideau, *par son corps* (le texte dit : sa chair) ; la métaphore est dure ; elle le serait moins, si l'on mettait le sang à la place du corps. Nous avons tâché de la rendre plus naturelle en variant les prépositions. Les mots : *par son corps,* nous semblent devoir être pris dans le sens de : *en passant par l'existence terrestre.* — *Purifié,* litt. : aspergé, la purification lévitique se faisant par l'aspersion avec le sang que le grand-prêtre portait vers l'arche au sanctuaire. Les ablutions aussi appar-

tiennent au rite légal; elle se faisaient en diverses occasions, mais toujours dans le but de la purification, et étaient sans cesse réitérées. La nôtre est faite une fois pour toutes et avec une *eau* bien plus *pure*. La plupart des interprètes voient ici une allusion au baptême; mais, à moins que l'auteur se soit approprié l'idée de Paul (Rom. VI, 2 et suiv.), le contexte ne nous fait pas penser à ce rite chrétien. Il s'agit ici, comme dans toute cette partie de l'épître, du sang de Christ. C'est ce sang qui nous lave mieux que l'eau des Lévites. En exhortant ses lecteurs à être attentifs les uns aux autres, l'auteur n'a pas voulu dire sans doute qu'il y aurait des exemples à suivre, mais plutôt des faiblesses à amender, des défauts à corriger, des courages à retremper. Les *réunions*: le mot grec choisi par l'auteur est assez remarquable; il rappelle la Synagogue, l'assemblée juive, en y ajoutant une préposition qui souvent donne aux mots la signification de quelque chose d'additionnel; l'*épisynagogue* (que nous ne regardons pas comme un terme technique et usité, mais comme une forme heureusement inventée par l'auteur) ne serait-elle pas la réunion spéciale des fidèles ajoutée à la réunion juive à laquelle les judéo-chrétiens continuaient à assister? Le texte nous signale ici un commencement de refroidissement parmi ces derniers; ils contractaient déjà l'habitude de ne plus fréquenter les réunions particulières. Le *grand jour*, le jour par excellence, c'est le jour de la parousie, comme partout ailleurs.

26 Car si nous péchons volontairement après avoir reçu la connaissance de la vérité, il ne reste plus désormais de sacrifice pour les péchés, mais une attente terrible du jugement et le feu du courroux qui dévorera les rebelles. Si quelqu'un a violé la loi de Moïse, il doit mourir sans miséricorde, dès qu'il y a deux ou trois témoins; de quel pire châtiment pensez-vous que sera jugé digne celui qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu, et regardé comme chose commune le sang de l'alliance par lequel il est sanctifié, et qui aura outragé l'Esprit de la grâce? Car nous connaissons celui qui a dit: *A moi la vengeance; moi je récompenserai!* et ailleurs: *Le Seigneur jugera son peuple.* C'est chose terrible que de tomber entre les mains du Dieu vivant.

X, 26-31. Les exhortations de l'auteur avaient pris tout à l'heure (v. 25) la tournure d'un avertissement sévère, surtout par la perspective du jour décisif. Les lignes qu'on vient de lire

s'arrêtent à cette pensée et la rendent plus pressante encore. Pécher, après avoir reçu de Dieu le grand bienfait d'une véritable purification, c'est provoquer son courroux, ravaler sa grâce, méconnaître la valeur sacrée du sang de Jésus-Christ et renoncer à toute expiation efficace, car hors de là il n'y en a pas de réelle.

L'exégèse traditionnelle (comp. chap. VI, 4 et suiv.) s'est beaucoup effrayée d'une pareille assertion, et, pour ménager aux chrétiens, c'est-à-dire aux membres de l'Église existante, la permission de pécher encore, sauf à faire valoir *itérativement* le sang de Christ, on a imaginé de dire que notre auteur ne parle ici que du péché de l'apostasie ou bien encore de celui contre le Saint-Esprit. Mais son texte ne définit pas un péché particulier de manière à le classer à part ; il parle de péchés au pluriel ; il parallélise les péchés avec les transgressions punies par la loi mosaïque, ou expiées d'après elle par des sacrifices ; il oppose ces péchés à la charité, aux bonnes œuvres (v. 24). Tout cela prouve surabondamment qu'il est question de tous les péchés sans distinction, et que l'auteur ne peint pas les chrétiens comme ils sont, mais comme ils devraient être. C'est l'idéal et la théorie d'après laquelle il raisonne, et non l'actualité imparfaite. En même temps on voit que la purification n'est pas prise dans un sens superficiel, de sorte qu'elle serait considérée comme effaçant tel ou tel péché particulier, ainsi que l'a compris la théologie de tous les siècles et surtout la théologie protestante, mais comme la guérison radicale de l'homme dans le sens moral. A ce point de vue, sans doute, le péché devient une véritable apostasie. Cette purification-là venant à nous manquer par notre faute, tant pis pour nous, il n'y en a pas d'autre.

v. 27. Le *feu du courroux*, litt. : le courroux du feu ou enflammé, ou bien la jalousie vengeresse de Dieu. — Les deux ou trois témoins, voy. Deut. XVII, 6. — *Fouler aux pieds* (v. 29) est l'acte le plus outrageant, la manifestation la plus passionnée du mépris. — La *chose commune*, dans le sens de la loi lévitique, est opposée à la chose sacrée. Nous avons évité à dessein de dire *chose profane*, parce qu'en français il s'attache à cette expression une notion positive de répulsion, d'horreur, qui n'appartient pas du tout à celle de l'original. — Les citations du v. 30 sont tirées du Deut. XXXII, 35, et du Ps. CXXXV, 14, mais elles paraissent être faites de mémoire, car elles ne s'accordent ni avec l'original ni avec les Septante. Le sens que l'auteur y attache est d'ailleurs

clair. La menace qu'il vient de faire n'est pas vaine, elle est sanctionnée d'avance par des paroles solennelles de l'Écriture.

[32] Ressouvenez-vous des jours passés où, après avoir été éclairés,
vous avez dû supporter maint combat plein de souffrances, soit que
vous ayez été vous-mêmes exposés, comme en spectacle, aux outrages
et aux tribulations, soit que vous ayez sympathisé avec ceux qui
vivaient dans ces conditions. Car vous avez montré de la compassion
pour les prisonniers, et vous vous êtes résignés avec joie à ce qu'on
vous enlevât vos biens, sachant que vous avez à vous, dans les
cieux, un bien meilleur et durable. [35] Ne renoncez donc point à votre
confiance, à laquelle est attachée une riche rémunération. Car vous
avez besoin de persévérance, afin que, après avoir accompli la
volonté de Dieu, vous remportiez ce qui vous est promis. Car encore
un tout, tout petit espace de temps, et *celui qui doit venir viendra
et ne tardera point; alors mon juste vivra par la foi; mais s'il
recule, mon âme ne prend point plaisir à lui*. Mais nous ne sommes
pas de ceux qui reculent, pour aller nous perdre, mais de ceux qui
croient, pour le salut de l'âme!

X, 32-39. Mais, dit l'apôtre en terminant, des avertissements menaçants du genre de ceux que je viens de vous donner sont sans doute superflus auprès de vous. Vos antécédents me font mieux augurer de vos dispositions pour l'avenir. Depuis *votre illumination*, depuis que vous êtes devenus chrétiens, vous avez fait vos preuves ; les quelques dizaines d'années écoulées depuis l'établissement de l'Église n'ont pas été sans vous fournir mainte occasion de montrer votre patience et votre courage. Du reste, il nous semble que l'auteur parle ici distributivement : tel d'entre vous a souffert dans sa propre personne, a subi la captivité, a vu confisquer ses biens ; tel a pu montrer son courage et son dévouement en ne se laissant pas effrayer par ces exemples, mais en faisant au contraire tout ce qui était en son pouvoir pour consoler ses frères persécutés. Être *exposé en spectacle* (comp. 1 Cor. IV, 9) se dit parce que le malheur est pour la brutale curiosité de la foule indifférente un sujet de récréation ; il n'est pas nécessaire de penser au cirque et aux combats des chrétiens avec les bêtes féroces ; seulement on peut dire que cette locution figurée vient sans doute originairement des exécutions publiques des malfaiteurs. *Les prisonniers :* le texte vulgaire offre la leçon assez singulière : *mes liens*, comme si l'auteur voulait rappeler qu'il

avait été lui-même emprisonné dans une certaine localité déterminée, où nous aurions à chercher les lecteurs de son épître. Le contexte à lui seul fait ressortir l'absurdité de cette leçon, aujourd'hui généralement abandonnée et inconnue surtout aux témoins latins. Dans le même v. 34 il y a deux autres variantes : *à vous* (pour *en vous-mêmes*), c'est-à-dire un bien qui vous appartient, qui vous est assuré ; et *dans les cieux*, mots qui manquent dans quelques éditions et qui pourraient bien être une glose inutile. Renoncer à la confiance (litt. : la *rejeter*), c'est la perdre pour ainsi dire volontairement, de propos délibéré. La vie entière du chrétien doit être employée à faire la volonté de Dieu ; ce n'est qu'à cette condition que la promesse qui lui est faite aboutira à une réalisation.

Ici l'auteur dirige derechef (v. 25) le regard de ses lecteurs sur la proximité du retour de Christ. Il y a un nouveau motif d'encouragement dans la certitude que les épreuves préalables et douloureuses ne se prolongeront pas indéfiniment. La promesse de cet avenir meilleur est formulée au moyen d'un passage du prophète Habacuc (chap. II, 3). Pour le sens de l'original, nous renvoyons aux commentaires sur l'Ancien Testament. Les Septante, dont notre auteur dépend, ou bien n'ont pas compris leur texte, ou bien en avaient un autre que nous. Mais le leur lui-même n'est pas exactement reproduit ici. Voici, du reste, le sens que l'apôtre y attache : Christ ne tardera pas à venir et à juger chacun selon le rapport dans lequel il se sera mis avec les promesses de Dieu ; *mon juste* (le pronom manque dans beaucoup d'éditions ; les Septante le joignent à la foi, *la foi en moi*), celui qui m'aura été fidèle et aura mérité mon approbation, dit le Seigneur, il vivra *par sa foi*, c'est-à-dire il aura la vie éternelle parce qu'il aura cru et qu'il n'aura pas chancelé dans sa ferme espérance en mes promesses, malgré toutes les épreuves ; celui, au contraire, qui se sera laissé intimider par ces dernières, qui aura reculé devant le danger, qui aura laissé affaiblir sa confiance, je ne veux pas de lui (comp. Rom. I, 17, où ce même passage est tout autrement compris et interprété).

[1] Or, la foi est une conviction relative à ce qu'on espère, une certitude à l'égard de faits qu'on ne voit pas. C'est pour elle que les anciens ont été vantés.

XI, 1-2. Plusieurs fois, dans le cours de son épître, l'auteur avait recommandé la *foi*, et en avait signalé les motifs. Nous avons pu nous convaincre que partout il entendait parler de la confiance dans les promesses divines relatives au salut futur (voy. surtout chap. IV). Ici enfin il donne une définition de cette foi, laquelle confirme pleinement l'idée que nous avons dû nous en former. Elle est donc une *conviction*, une ferme persuasion ou attente (chap. III, 14), une *certitude* aussi grande que pourrait l'être celle d'une démonstration mathématique ou logique (c'est là proprement le sens du grec), relative à des faits qui ne sont pas immédiatement palpables, qui appartiennent à un ordre de choses invisible, à venir. La foi, en ce sens, est donc bien près de ce que Paul appelle l'espérance, et absolument différente de la foi mystique de la théologie paulinienne, qui consiste en une union immédiate, actuelle avec le Sauveur, et qui change la nature même de l'homme.

Une foi pareille était celle des *anciens*, des héros de l'histoire sainte *vantés* par l'Écriture, auxquels celle-ci rend un témoignage favorable, qu'elle exalte et nous présente comme modèles, ce que l'auteur va faire à son tour dans ce chapitre. Aucun peuple ne s'est autant inspiré, et dans le meilleur sens du mot, de son histoire, que le peuple juif, qui en a fait la base de toute instruction religieuse et morale et l'objet de ses constantes méditations (Ps. LXXVIII; CV; CVI; CXXXVI. Sir. XLIV-L. Act. VII; XIII).

3 C'est par la foi que nous reconnaissons que le monde a été formé par la parole de Dieu, de sorte que ce qu'on voit n'est point provenu de choses existantes.

XI, 3. Comme l'auteur se propose de parcourir l'histoire de son peuple d'un bout à l'autre, à l'effet d'y recueillir ces modèles dont il vient de parler, le fait même de la création, tel qu'il est exposé à la première page de cette histoire, le frappe d'abord et lui rappelle qu'il y a ici quelque chose de tout à fait analogue. Aucun mortel n'a été témoin oculaire de ce fait; c'est par la foi, c'est-à-dire par un acte de l'intelligence, indépendant de la vision matérielle, que nous admettons, avec le texte sacré, que Dieu a tiré le monde (chap. I, 2) du néant par sa seule parole. *Ce qu'on voit*, le monde visible, n'a pas été engendré ou produit par des *choses*

déjà *existantes,* apparaissantes, que Dieu aurait eu seulement à transformer et à façonner ; en d'autres termes, nous croyons que la matière n'est pas éternelle.

[4] C'est par foi qu'Abel offrit à Dieu un sacrifice plus riche que celui de Caïn, et pour lequel il fut déclaré juste, Dieu approuvant ses offrandes, et c'est par elle qu'il parle encore après sa mort. C'est pour sa foi qu'Énoch fut enlevé de manière à ne pas voir la mort, et qu'il ne fut plus trouvé parce que Dieu l'avait enlevé ; car avant son enlèvement il avait reçu le témoignage qu'il était agréable à Dieu. [6] Mais sans la foi il est impossible de lui être agréable ; car celui qui veut s'approcher de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il est un rémunérateur pour ceux qui le cherchent. C'est par foi que Noé, averti des choses qui ne se voyaient pas encore, construisit l'arche, avec une pieuse crainte, pour le salut de sa famille, et par là condamna le monde et devint héritier de la justice qui vient par la foi.

XI, 4-7. Dans la première période de l'histoire du monde, l'auteur signale les exemples d'Abel, d'Énoch et de Noé. Quant à Abel, il interprète le récit qui le concerne comme on le faisait généralement de son temps, le texte ne disant ni pourquoi le sacrifice d'Abel fut préféré à celui de son frère, ni en quoi consista la marque visible de cette préférence. L'offrande d'Abel est plus riche, et Dieu, par une manifestation spéciale, déclare l'accepter et par là même témoigne qu'Abel est un homme juste, digne de de son approbation. Mais il n'est pas dit qu'Abel ait été amené à son acte par des motifs extérieurs, des considérations matérielles ; c'était un mouvement de son cœur, un sentiment intime, une aspiration de sa confiance qui l'y avait amené, c'était sa foi. Aussi *parle-t-il encore* après sa mort (une mauvaise variante met : il est renommé) par cette foi, c'est-à-dire qu'en considération de celle-ci Dieu a déclaré (Gen. IV, 10) que le sang d'Abel crie vers lui (chap. XII, 24) et qu'il devient son vengeur. Beaucoup de commentateurs font dire à l'auteur qu'Abel fut déclaré juste en vue de sa foi ; nous avons dû nous en tenir à l'explication que le texte suggère par les mots qui suivent. Mais au fond cela revient au même, la foi ayant inspiré l'acte.

L'enlèvement d'Énoch est motivé (Gen. V, 24) par sa vie sainte et agréable à Dieu, dont il est fait mention expresse *avant* cet enlèvement. Mais une pareille vie ne saurait se concevoir sans

foi, c'est-à-dire sans des convictions relatives à un ordre de choses supérieur, à l'existence de Dieu d'abord, et puis à la rémunération céleste. Il faut se rappeler qu'Énoch vivait dans un siècle de corruption, et qu'au lieu de s'y associer, il *marchait avec Dieu*. C'est donc encore uniquement *à cause* de cette foi qu'Énoch eut le privilége de ne pas *voir la mort*, de ne pas mourir comme les hommes meurent.

L'exemple de Noé se rattache à la thèse de l'auteur d'une manière plus simple encore. Le déluge n'avait pas commencé quand l'arche fut construite sur l'ordre de Dieu. Noé croyait à ce qu'il ne voyait pas encore, et par là il *condamnait le monde* incrédule ; la foi qui existe dans un homme est un témoignage réprobateur contre tous ceux auxquels elle manque. Une *pieuse crainte* peut signifier simplement le respect de Noé pour l'ordre de Dieu, ou encore renfermer une allusion au danger dont la perspective lui avait été révélée ; on traduirait mieux alors : *par précaution*. La Genèse déclare que Noé était juste (chap. VI, 9) et que c'est pour cela que Dieu le sauva. Ici il est question d'une autre justice, de celle qui naît de la foi, en vue de laquelle Dieu accepte l'homme comme juste et se déclare satisfait. Ainsi, comme Abel, Noé obtient le titre de juste à la suite de cette direction confiante de son âme vers un ordre de choses plus élevé.

8 C'est par foi qu'Abraham, ayant été appelé à partir vers le lieu qu'il devait recevoir en héritage, obéit et partit sans savoir où il allait. C'est par foi qu'il alla s'établir dans la terre promise, comme à l'étranger, habitant sous des tentes, avec Isaac et Jacob, les cohéritiers de la même promesse ; car il attendait la cité solidement établie dont Dieu est l'architecte et le fondateur. 11 C'est par foi que Sara, elle aussi, reçut la force d'enfanter un fils, malgré son âge, parce qu'elle avait cru véridique celui qui le lui avait promis. C'est pour cela aussi que d'un seul homme, et d'un homme décrépit, il naquit une race comparable, pour le nombre, aux étoiles du ciel et au sable sur la rive de la mer qu'on ne peut compter.

XI, 8-12. L'histoire d'Abraham surtout offrait des exemples aussi nombreux que frappants de cette confiance sans bornes en la direction paternelle de Dieu ; sans hésiter, sans examiner, sans s'étonner même, il suit la voie que Dieu lui indique. Aussi est-il le juste par excellence. Les faits parlent ici d'eux-mêmes et n'ont guère besoin d'être analysés ; nous ne nous occuperons que de

l'interprétation théologique que l'auteur en donne. La sortie d'Abraham de sa patrie (Gen. XII, 1), vers un lieu encore inconnu, est donc un acte de foi. Ce lieu, c'est la terre promise dans laquelle le patriarche avec sa famille résidait comme *étranger*, sans y posséder de patrimoine, parcourant le pays comme nomade. L'auteur élève ce fait historique à la hauteur d'un type théologique. Abraham se soumit à cette condition (qui devait paraître bien triste et misérable à une génération accoutumée au confort de la vie sédentaire) et dédaigna les avantages et jouissances de la propriété matérielle et territoriale, en vue de l'héritage spirituel qu'il attendait fermement d'après les promesses de Dieu. Cet héritage, c'est la *cité* céleste, indestructible, bâtie par Dieu même et splendidement ornée par lui (chap. XII, 22). La possession de Canaan, promise au patriarche dans le texte de la Genèse, reçoit ici une signification typique.

Dans le 11e verset, les copistes ont mal à propos introduit deux mots superflus : Sara, *quoique stérile*, reçut la force.... et *enfanta*. Le fait de la maternité de Sara nonagénaire est également une preuve de la puissance de la foi (comp. surtout Rom. IV, 19). Au lieu de ces mots : *enfanter un fils*, d'autres traducteurs mettent : *fonder une postérité*. Mais évidemment il ne s'agit que du fait immédiat. Ce qui est dit de Sara est présenté avec une couleur étrangère à la Genèse (chap. XVIII, 12) et provenant de la tradition qui se plaisait à réhabiliter l'aïeule d'Israël. Pour la fin, voy. Gen. XXII, 7.

[13] Dans cette foi ils moururent tous, sans avoir obtenu les choses promises, mais après les avoir seulement vues et saluées de loin, et se confessant étrangers et passagers sur cette terre. Ceux qui parlent ainsi montrent qu'ils sont à la recherche d'une patrie ; or, s'ils avaient songé à celle d'où ils étaient sortis, il leur aurait été loisible d'y retourner. Mais c'en est une meilleure qu'ils désirent, savoir la céleste. C'est pourquoi Dieu n'a pas honte d'eux, en se faisant nommer leur Dieu, car il leur a préparé une cité.

XI, 13-16. La foi des patriarches est d'autant plus digne d'être remarquée, qu'à vrai dire elle ne fut pas récompensée par la jouissance ici-bas. Ils arrivèrent tous au terme de leur vie, sans voir l'accomplissement des promesses qui leur avaient été faites : la nombreuse postérité, la possession de Canaan et l'établissement du royaume théocratique. Aussi bien savaient-ils que

l'entier accomplissement de ces promesses est réservé à un autre monde, à un autre ordre de choses. Cette terre ne leur apparaissait pas comme leur véritable patrie (voy. Gen. XXIII, 4; XLVII, 9, passages interprétés ici théologiquement). En parlant comme ils le font dans ces textes, ils ne songeaient pas à la Mésopotamie d'où ils étaient venus, mais bien *à la cité de Dieu.* Aussi Dieu aime-t-il à s'appeler le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, honneur insigne et exclusivement réservé à eux. — Au v. 13, le texte vulgaire lit : vues *et crues* et saluées.

[17] C'est par foi qu'Abraham offrit Isaac, lorsqu'il fut éprouvé, et qu'il offrit son fils unique, lui qui avait reçu la promesse, et auquel il avait été dit : *C'est d'Isaac que ta race portera le nom!* Il pensait que Dieu a le pouvoir de ressusciter même les morts; c'est pour cela qu'il lui fut rendu afin d'être un type. [20] C'est par foi et en vue des choses futures qu'Isaac bénit Jacob et Ésaü. C'est par foi que Jacob, en mourant, bénit chacun des fils de Joseph et se prosterna devant la tête de son bâton. C'est par foi que Joseph, lors de sa mort, songea à la sortie des enfants d'Israël et donna des ordres au sujet de ses ossements.

XI, 17-22. Le sacrifice d'Isaac est l'exemple le plus frappant de la foi d'Abraham, car la demande de Dieu, abstraction faite de toute autre considération, devait lui paraître en opposition directe avec les promesses qu'il avait reçues. C'était précisément à ce fils unique qu'elles se rattachaient (chap. XXI, 12), et maintenant il devait lui-même en rendre l'effet impossible! L'auteur a soin de rappeler que ce fut une *épreuve* dignement soutenue par Abraham. C'est lui d'ailleurs, et non la Genèse, qui attribue au patriarche la pensée d'une résurrection possible; aussi ce point de vue fournit-il l'occasion de rattacher cette histoire à un fait théologique. Ce *fils unique* fut effectivement comme ressuscité des morts, Abraham ayant dû le considérer comme déjà mort; il devint ainsi le *type de Christ,* cru mort lui aussi et ressuscité par Dieu. Le terme grec que nous traduisons ainsi a positivement cette signification (voyez chap. IX, 9). D'autres traduisent, certainement sans épuiser le sens du texte : *contre toute attente,* ou bien encore : *de là* (d'entre les morts) il lui fut rendu *pour ainsi dire,* comme s'il avait été réellement mort.

Les bénédictions données par Isaac (Gen. XXVII) et par Jacob (Gen. XLVIII) sont des preuves de leur foi; car bénir signifie ici

appeler la faveur de Dieu sur quelqu'un; ils croyaient donc que cette faveur (dont les effets les plus salutaires restaient pourtant encore invisibles) était réellement ce qu'il y avait de meilleur à désirer. Les derniers mots du 21e verset sont obscurs. Le texte hébreu, Gen. XLVII, 31, a tout autre chose et dit simplement que Jacob, après avoir donné des ordres touchant son enterrement, retomba sur le chevet de son lit. Au lieu du *lit* (mittah), les Septante ont lu le *bâton* (matteh), et leur texte, s'il doit avoir un sens, signifie que Jacob, après avoir reçu le serment de Joseph, s'inclina vers la tête du bâton de celui-ci, en signe de soumission, c'est-à-dire pour reconnaître solennellement Joseph comme chef de la famille. Le bâton est le symbole du pouvoir. (La traduction vulgaire, qui veut que Jacob se soit appuyé sur son propre bâton pour prononcer une prière, est absurde. Le verbe grec a toujours le sens de *se prosterner*, et, en se prosternant, on ne s'appuie pas sur un bâton.) L'auteur de l'épître insiste évidemment sur la transmission héréditaire de la foi en l'héritage promis, et par conséquent aussi des titres à faire valoir à cet égard. La bénédiction et l'inclinaison symbolique de la tête devant le bâton expriment la même idée, celle de la dignité de l'héritier. Et c'était bien la chose importante pour l'application pratique que l'auteur avait en vue.

Ce qui est dit de Joseph, v. 22, se rapporte à Gen. L, 24. Ce patriarche aussi croyait aux promesses de Dieu, bien qu'elles ne dussent se réaliser que beaucoup plus tard, et à l'avance il en réclamait sa part par la sépulture. Il est facile de traduire cette pensée dans le sens spirituel.

[23] C'est par foi que Moïse, à sa naissance, fut caché trois mois par ses parents, parce qu'ils virent que l'enfant était beau et qu'ils ne craignirent pas l'édit du roi. C'est par foi que Moïse, devenu grand, renonça à être appelé le fils de la fille de Pharaon, aimant mieux partager les misères du peuple de Dieu que d'avoir la jouissance passagère du péché, et regardant l'opprobre de Christ comme une richesse plus grande que les trésors de l'Égypte. Car il avait l'œil fixe sur la rémunération. [27] C'est par foi qu'il quitta l'Égypte, sans craindre la colère du roi, car il tint ferme, comme s'il voyait l'invisible. C'est par foi qu'il fit la Pâque et l'aspersion du sang, afin que l'exterminateur ne touchât pas à leurs premiers-nés. C'est par foi qu'ils traversèrent la mer Rouge comme une terre sèche, tandis que les Égyptiens, en le tentant à leur tour, y furent engloutis.

XI, 23-29. Dans l'histoire de Moïse, les traits de foi abondent. Si ses parents, se livrant au désespoir, n'avaient pas imaginé un moyen de le sauver, les espérances d'Israël auraient été compromises. La beauté de l'enfant (Ex. II, 2) est certainement relevée ici comme une espèce d'avertissement céleste pour les parents, qui, en effet, y reconnurent le doigt de Dieu. Moïse lui-même, d'après la tradition (non d'après le texte), avait le choix entre une vie de fatigues et de dégoûts et le trône de Pharaon; en préférant ce trône, il aurait manqué sa vocation, il aurait commis un péché qui lui eût procuré un bonheur passager en lui faisant perdre une gloire éternelle et sa part aux promesses divines. Il s'attacha à celles-ci, bien qu'il ne vît devant lui que les privations inséparables d'une condition humble et difficile. Il n'est pas question ici de Moïse prophète et chef d'Israël, mais de sa vie comme pâtre du désert. Voilà ce qui est appelé l'*opprobre de Christ*, non à titre de comparaison, mais pour rappeler que Christ et son royaume étant au bout de toutes les promesses de Dieu, c'est pour lui, en vue de lui, que la foi souffre et supporte les peines d'une vie qui dédaigne le monde et ses plaisirs. Au v. 27, l'histoire est encore changée en vue de l'interprétation théologique. Exode II, 14, il est dit que Moïse s'enfuit par crainte; ici son départ est rattaché à un motif plus élevé, à celui-là même qui est signalé partout dans ses actes. D'autres préfèrent rapporter ce verset à l'émigration du peuple entier (dont il est question plus tard), pour faire disparaître la contradiction entre notre texte et celui de l'Ancien Testament. C'est encore la foi qui préserva les Israélites lors de la mort des premiers-nés et du trajet de la mer Rouge; s'ils n'avaient pas cru aux paroles de Dieu, ils n'auraient point mis le sang pascal sur leurs portes et ne seraient pas entrés dans la mer. On peut supposer que l'auteur, quoiqu'il n'en parle pas explicitement, pense en cette occasion à cet autre sang pascal dont il avait entretenu ses lecteurs. Si cependant il ne s'y arrête pas, c'est peut-être parce qu'il avait mis la mort de Christ en parallèle, non avec le rite pascal, mais avec celui de l'expiation.

30 C'est par foi que les murs de Jéricho tombèrent après qu'on en eut fait le tour pendant sept jours. C'est par foi que Rahab la prostituée ne périt pas avec les incrédules, parce qu'elle avait bien reçu les espions.

XI, 30, 31. Si les Israélites n'avaient pas cru, le miracle de Jéricho n'aurait pas eu lieu; si Rahab n'avait pas cru, elle aurait été enveloppée dans la ruine de ses compatriotes; mais elle savait de quel côté venait le salut. Son action est appréciée à un tout autre point de vue par Jacques II, 25. Elle avait reçu les espions hospitalièrement, au lieu de les livrer. Nos vieilles traductions changent la prostituée en une hôtelière, comme si cela n'amoindrissait pas la portée de la citation, sans parler de l'impossibilité philologique qui s'oppose à une pareille interprétation.

C'est à la conquête de Canaan que s'arrêtent toujours les résumés de l'histoire sainte tels que nous les trouvons dans divers passages de l'Ancien Testament. Le Pentateuque (avec le livre de Josué qui en est une partie intégrante) contenait ce qu'il y avait de plus sacré dans cette histoire, la partie la plus miraculeuse et en même temps celle qui était le mieux connue par les lectures publiques. Notre auteur aussi ne jette plus qu'un coup d'œil sur tout le reste.

[32] Et que dirai-je encore? Le temps me manquerait si je voulais parler de Gédéon, de Barak, de Samson et de Jephté, de David et de Samuel et des prophètes, qui par la foi soumirent des royaumes, exercèrent la justice, obtinrent des promesses, fermèrent la gueule aux lions, éteignirent la violence du feu, échappèrent au tranchant de l'épée, reprirent des forces après la maladie, devinrent puissants dans la guerre, repoussèrent des invasions étrangères. [35] Des femmes recouvrèrent leurs morts par la résurrection; d'autres essuyèrent des tortures et ne demandèrent point la délivrance, afin d'obtenir une résurrection meilleure; d'autres encore subirent l'ignominie, la flagellation, les chaînes, le cachot; ils furent lapidés, sciés, tourmentés, ils moururent frappés du glaive, ils marchèrent couverts de toisons, de peaux de chèvres, manquant du nécessaire, opprimés, maltraités, eux dont le monde n'était pas digne, errant dans les déserts et les montagnes, dans les cavernes et les antres de la terre. [39] Et tous, bien que loués pour leur foi, ils n'obtinrent point ce qui leur était promis, Dieu ayant en vue quelque chose de meilleur pour nous-mêmes, afin qu'ils n'arrivassent pas sans nous à la perfection.

XI, 32-40. L'auteur, dans ce résumé final qu'il introduit par une transition rhétorique assez fréquente, commence en énumérant sans ordre chronologique les noms propres de quelques héros de la foi; il passe ensuite à la récapitulation de tous les genres de succès obtenus en vertu de la même foi; et enfin, avec

plus de complaisance encore, il glorifie les nombreux martyrs de cette foi. Dans le bonheur comme dans le malheur, elle s'est montrée victorieuse et triomphante, mais elle est surtout admirable là où elle n'a pas profité visiblement et immédiatement à ceux qui la possédaient.

Il n'est pas toujours facile de dire quel fait spécial l'auteur a en vue pour chaque citation générale qu'il fait. Plusieurs de ces citations, par exemple celle du 33e verset, s'appliquent à toute une série d'événements mentionnés dans l'Ancien Testament. Les *victoires* nous font penser de préférence à David; les exemples de justice et de promesses particulières sont nombreux dans l'histoire sainte; les lions nous rappellent Daniel, dont les amis furent préservés dans la fournaise. En parlant d'hommes qui échappèrent à la mort par l'épée, l'auteur a pu penser à David ou à Élisée (2 Rois VI, 14); la maladie nous suggère les noms d'Ézéchias ou de Job; l'invasion étrangère fut repoussée entre autres par Gédéon, par Barak, par divers Juges. Enfin, l'histoire d'Élie et d'Élisée fournit des exemples de résurrection.

Dans l'énumération des martyrs, l'auteur s'arrête d'abord à l'histoire des Maccabées, de ces premiers martyrs de la foi religieuse officiellement persécutée par les païens. Il fait principalement allusion au récit de la mort cruelle de ces jeunes gens auxquels la tradition populaire a conservé de préférence ce nom illustre. (Le *tympan* [v. 35] était un instrument de torture de forme inconnue servant probablement à une bastonnade avec raffinement de cruauté. Comme il n'est mentionné que 2 Macc. VI, 19, 28, notre passage est le seul du Nouveau Testament qui cite directement et positivement un livre apocryphe de l'Ancien.) On leur offrait la liberté s'ils voulaient renier leur Dieu; ils préférèrent une mort affreuse avec la perspective d'une délivrance meilleure, celle de la résurrection à la vie, réservée aux fidèles seuls. Nous n'oserions affirmer que l'auteur a voulu dire que cette résurrection était meilleure que celle des enfants ressuscités par les prophètes. Tout ce qui est dit v. 36 se rapporte encore aux Maccabées, peut-être en partie à Jérémie. Le grand-prêtre Zacharie fut lapidé (2 Par. XXIV, 20); le prophète Ésaïe, d'après une tradition populaire, aurait été scié vif par ordre du roi Manassé.

Dans le 37e verset, toutes nos éditions ont un mot qui est positivement fautif. Nous l'avons traduit par *tourmentés* (litt.:

éprouvés) ; cela est évidemment trop peu précis entre tant d'autres genres de morts. On a fait toutes sortes de conjectures pour corriger cette faute; la plus plausible est celle qui propose de mettre : *ils furent brûlés*. L'histoire des frères Maccabées fournit des exemples de ce supplice. Il serait possible aussi que la leçon du texte vulgaire ne fût qu'une conjecture très-superflue, destinée à remplacer le mot *ils furent sciés*, parce que l'Ancien Testament ne fournit pas d'exemple de ce dernier supplice.

Les peaux d'animaux servirent de vêtements à plusieurs prophètes (voyez 1 Rois XIX, 13, etc.). C'est en général à l'histoire d'Élie et de ses successeurs, ainsi qu'à celle des Maccabées, que sont empruntés les divers traits de ce verset et du 38e.

Les deux derniers versets amènent enfin l'application pratique de ces exemples. Ces hommes furent tous persévérants et pleins de foi jusqu'au bout, et pourtant Dieu retardait toujours l'accomplissement de ses promesses relatives à son royaume; il le réservait pour notre époque, privilége inappréciable et dont nous serions souverainement indignes si nous voulions avoir moins de foi que nos illustres devanciers. Eux ils ont dû attendre l'avénement de la génération qui devait enfin voir la consommation du siècle; ils n'ont pu parvenir à la perfection (il ne s'agit pas de la perfection morale, mais de l'entrée au royaume, de la possession pleine et parfaite des biens célestes), avant que nous y fussions aussi. Le *mieux* pour nous, c'est que nous pouvons y arriver sans plus attendre, notre génération ayant vu Christ entrer au sanctuaire et en ouvrir enfin la porte aux élus.

[1] Ainsi donc nous aussi, puisque nous avons autour de nous une si grande nuée de témoins, dégageons-nous de toute entrave et du péché qui nous assiége si facilement, et poursuivons avec persévérance la lutte qui nous est proposée, ayant le regard fixé sur Jésus, le directeur et le consommateur de la foi, lequel, en vue de la joie qu'il avait devant lui, endura la mort sur la croix, et qui, pour avoir méprisé l'ignominie, s'est assis à la droite de Dieu. Car vous devez considérer celui qui a supporté, de la part des pécheurs, une telle opposition contre lui-même, afin que vous ne vous relâchiez point en vous laissant décourager.

XII, 1-3. L'application pratique de toute cette série d'illustres exemples, c'est naturellement l'effet qu'ils doivent produire sur ceux qui se trouvent placés dans une position analogue. Comme

eux, fournissez votre carrière courageusement, sans perdre de vue le but proposé et les espérances qui s'y rattachent. Tout cet ensemble de devoirs et d'efforts est présenté ici sous une image très-naturelle à l'antiquité grecque : celle de la course au stade (1 Cor. IX, 24. Phil. III, 12, etc.), qui est aussi une espèce de lutte ou de combat. L'athlète coureur n'avait garde de se charger d'un fardeau gênant; or, le péché, qui ne cesse de s'établir, pour ainsi dire, tout autour de l'homme, pour lui barrer le chemin, pour le captiver, le péché est précisément ce fardeau qui embarrasse la course dans l'arène chrétienne.

Mais au-dessus de tous ces témoins de l'histoire sainte, nous avons devant les yeux un exemple plus illustre encore : c'est celui du Seigneur lui-même, qui a souffert autant et plus que nous tous, les douleurs et l'ignominie, en vue (litt. : *en échange*) de la joie céleste qui lui était offerte en perspective, ainsi qu'elle l'est à nous, et qu'il a réellement obtenue pour prix de sa persévérance. Telle est la seule interprétation admissible de ce passage, qui perdrait son caractère pratique si l'on traduisait : Christ, *au lieu* de la joie du ciel qu'il *avait*, préféra souffrir sur la terre, etc., car de cette manière le parallélisme entre lui et nous serait tout à fait détruit. Il est appelé le *directeur* et *consommateur* de notre foi ; le directeur (et non pas celui qui commence), en tant qu'il nous guide dans le vrai chemin et vers le véritable but ; le consommateur, celui qui conduit le croyant à la perfection idéale et céleste, à la jouissance des biens réservés à ceux chez qui la purification est réellement accomplie.

Ces considérations sont encore appuyées sur deux faits ou principes qui vont être développés dans les lignes suivantes. Les souffrances endurées jusqu'ici par les chrétiens ne sont pas encore excessives et ne peuvent guère se comparer à celles de Christ et, en général, ces souffrances sont entre les mains de Dieu des épreuves salutaires, un moyen efficace dont il se sert dans notre éducation providentielle.

4 Vous n'avez pas encore été dans le cas de résister jusqu'au sang, dans votre lutte contre le péché, et vous auriez oublié l'exhortation qui vous parle comme à des enfants : *Mon enfant, ne méprise pas le châtiment du Seigneur et ne te laisse pas décourager quand il te reprend; car le Seigneur châtie celui qu'il aime, il frappe de sa verge tout enfant qu'il reconnaît comme le sien.* Si vous endurez un

châtiment, c'est que Dieu vous traite comme ses enfants : car quel est l'enfant que son père ne châtie pas ? Si, au contraire, vous êtes exempts des châtiments, auxquels tous les enfants ont part, vous êtes donc des bâtards et non des enfants ! [9] Ensuite, nous avons eu pour nous châtier nos pères charnels et nous nous sommes laissé corriger ; ne devrons-nous pas, pour avoir la vie, nous soumettre bien plus encore à notre père spirituel ? Ceux-là nous châtiaient pour quelques jours, selon leur bon plaisir ; lui, en vue de ce qui nous est salutaire, afin que nous eussions part à sa sainteté. Tout châtiment, il est vrai, est dans le moment un sujet, non de joie, mais de tristesse ; mais ultérieurement il procure, à ceux qui sont éprouvés par lui, le fruit salutaire de la justice.

XII, 4-11. La traduction littérale de ce morceau, si simple quant à sa pensée, sera toujours imparfaite, parce que le mot français *châtiment* ne répond pas au terme grec employé par l'auteur et qu'il n'y en a pas d'autre pour le remplacer. Ce mot ne doit pas être pris exclusivement dans le sens d'une punition, mais aussi d'un moyen d'éducation. Quand on donne la verge à l'enfant, c'est bien pour le punir, mais en même temps pour le corriger, pour le mettre dans la bonne voie ; ainsi, quand Dieu afflige les hommes, ce n'est pas toujours pour leur faire un mal qu'ils auraient mérité, mais pour les diriger dans la voie de la résignation, de l'humilité, de la patience et de la confiance. Cet élément prime l'autre. Le passage cité est tiré des Proverbes III, 11 et 12.

Le péché dont il est question v. 4 n'est pas seulement l'effet de la tentation intérieure, mais surtout l'attaque hostile venant du dehors, et dirigée contre la foi et les espérances chrétiennes. Le raisonnement de l'auteur porte sur trois points : 1° Parallélisme réel entre ce que fait Dieu (dans le sens indiqué) et ce que font les hommes. Le châtiment est une preuve de l'amour paternel (v. 7 et 8). — 2° Différence importante entre les deux termes : les pères mortels suivent l'impulsion de leur sentiment momentané et peuvent se tromper pour le motif et pour le moyen ; le Père céleste n'a positivement en vue que notre vrai salut ; la correction domestique est circonscrite, dans ses effets, aux exigences de la vie présente ; la correction divine nous ménage l'entrée dans les demeures éternelles. Par la première, nous avons été façonnés à l'image de nos pères ; par l'autre, nous sommes élevés à la sainteté de Dieu. Il y a donc lieu de la priser

bien plus que la première (v. 9 et 10). — 3° Il faut, dans le châtiment, ne pas s'arrêter à la première impression ; c'est d'après l'effet qu'il faut l'apprécier. Et cet effet est chose salutaire, c'est un fruit précieux, la justice, l'état moral tel que Dieu désire le voir dans ceux qu'il veut regarder comme siens.

12 Par ces raisons, relevez ces *mains languissantes* et ces *genoux vacillants*, et suivez dans votre marche les *droits sentiers*, afin que ce qui cloche ne soit pas renversé, mais plutôt guéri. Recherchez la paix avec tout le monde, et la sanctification, sans laquelle personne ne verra le Seigneur. Veillez à ce qu'il n'y ait personne qui vienne à manquer la grâce de Dieu ; à ce qu'il ne pousse aucun *rejeton vénéneux qui pourrait causer du tort*, et par lequel les autres en grand nombre seraient infectés ; à ce qu'il n'y ait pas d'impur ou de profane, pareil à Ésaü qui céda son droit d'aînesse pour un simple repas. Car vous savez que, lorsque plus tard il demanda à obtenir la bénédiction, il fut rejeté ; car il ne trouva plus de place pour sa repentance, quoiqu'il la demandât avec larmes.

XII, 12-17. Avec ce morceau nous sommes déjà en pleine péroraison. L'auteur a fait valoir successivement une série de motifs pour agir sur ses lecteurs : les prérogatives du grand-sacrificateur (chap. X, 19), la perspective du jugement (chap. X, 26), le souvenir de leurs propres antécédents (chap. X, 32), la promesse de la récompense (chap. X, 35), les exemples de l'histoire (chap. XI), celui de Christ (chap. XII, 1). Ses exhortations deviennent de plus en plus générales et dépassent le cercle de son sujet spécial. Il les revêt de formes scripturaires ; car plusieurs des phrases ici employées sont empruntées à des textes de l'Ancien Testament : És. XXXV, 3. Prov. IV, 26. Deut. XXIX, 18. Dans ce dernier passage, l'auteur est même ouvertement dans la dépendance du texte représenté par le manuscrit alexandrin des Septante, auquel il emprunte une faute de copiste (*causant du tort*, au lieu de : *amer*). La forme figurée de la pensée ne crée d'ailleurs aucune difficulté. La conduite morale et religieuse est si souvent comparée à une marche, que les expressions allégoriques qui s'y rattachent sont on ne peut plus transparentes. Le *rejeton vénéneux* appartient à une autre allégorie également populaire. Comme l'auteur parle ici successivement de toutes sortes de vertus chrétiennes, citées à titre d'exemples, il convient de les prendre dans leur acception naturelle et non

figurée. Il en sera ainsi de l'impureté, comme de l'esprit de paix. Par un *profane*, l'auteur entend évidemment quelqu'un qui serait dans l'Église, non par conviction intime et religieuse, mais par un mauvais motif; un intrus, un faux frère. Un tel homme serait capable de vendre son céleste patrimoine pour un avantage momentané et mondain. La personne d'Ésaü se présente ici assez naturellement comme type d'une pareille disposition. A cette occasion, l'auteur revient à l'avertissement donné deux fois déjà (chap. VI, 4 et suiv.; X, 26 et suiv.): une fois perdu, le salut l'est pour toujours. C'est en vain qu'Ésaü demanda à son père une autre bénédiction; il ne l'obtint pas, c'était trop tard. L'auteur dit: il ne trouva plus de *place* pour son repentir, c'est-à-dire: ce repentir n'eut pas d'effet, il ne fut pas accueilli favorablement. La dernière phrase a donné lieu à une méprise de la part des traducteurs. Il y a positivement dans le texte: quoiqu'il demandât (ou cherchât) la *repentance* avec larmes. Or, comme celui qui pleure *est* un repentant, on a pensé que le repentir *cherché* par Ésaü était celui du père qui avait refusé sa bénédiction et que le fils voulait faire revenir à d'autres sentiments. Mais il nous est impossible d'admettre que l'auteur parle d'un *repentir* de Dieu vis-à-vis du pécheur; de plus, la *place* du repentir, cherchée mais non trouvée par ce pécheur, c'est bien une place cherchée près de Dieu pour son repentir propre. Il faut en conclure que la phrase finale signifie: quoiqu'il s'y livrât, s'y plongeât, avec larmes et désespoir.

Enfin, l'auteur termine son discours par une tirade éloquente et brillante qui met encore une fois en présence l'ancienne et la nouvelle économie. Il rappelle le spectacle terrible des phénomènes qui inaugurèrent la législation du Sinaï (Ex. XIX, 12. Deut. IV, 11; IX, 19), et lui oppose les conditions et les perspectives des rapports de l'homme avec Dieu sous l'alliance évangélique.

18 Car vous ne vous êtes pas approchés d'une montagne matérielle, enveloppée de feu, de nuages, de ténèbres et de tempêtes, retentissant du son de la trompette et de la voix des commandements, que les auditeurs refusèrent d'entendre plus longtemps — car ils ne supportaient pas cette injonction : *La bête même qui touchera cette montagne sera lapidée!* et Moïse disait : *Je suis épouvanté et tremblant;* tant ce spectacle était terrible! — mais vous vous êtes appro-

chés de la montagne de Sion, et de la ville du Dieu vivant, de la Jérusalem céleste, et des myriades d'anges en chœur, et de l'Église de vos aînés inscrits au ciel, et de Dieu juge de tous, et des esprits des justes déjà arrivés au terme, et de Jésus, le médiateur de la nouvelle Alliance, et du sang de propitiation qui parle mieux que celui d'Abel....

XII, 18-24. Quelle différence entre les deux alliances, entre les deux rencontres ou *entrevues* de Dieu et des hommes appelés à devenir son peuple ! La première fois, au Sinaï, des phénomènes effrayants, la terreur et l'angoisse ; le prophète lui-même épouvanté, le peuple demandant à grands cris de n'en pas entendre davantage, la présence de Dieu le menaçant de la mort, puisque la bête même était enveloppée dans cette menace. C'était la montagne *matérielle* (litt. : palpable), la législation sanctionnée par la pénalité, la face du juge vengeur.

Aujourd'hui tout est changé : il y a aussi une montagne, mais idéale et céleste, une Jérusalem et un Sion dont ceux de la terre ne sont que les pâles reflets ; il y a là aussi des anges, mais ils vous saluent comme leurs frères et vous font entrer dans leurs chœurs ; vous vous trouvez en présence et dans la société de vos aînés, des justes de l'Ancien Testament, dont le salut est assuré, parce que leurs noms sont inscrits au ciel dans le livre de la vie ; de vos frères en Christ, dont la carrière terrestre est déjà achevée et chez lesquels cette transformation, cette purification qui est opérée par Christ, est parfaite est complète ; vous y serez avec Dieu, le juge que vous n'avez plus à craindre, et avec Jésus, qui a remplacé Moïse dans l'œuvre d'une meilleure médiation, sûr lui-même de l'amour du Père et portant aux hommes cette même assurance, dissipant les craintes des mortels et n'ayant rien à craindre pour lui-même ; enfin, vous y serez face à face et tous (tandis que le grand-prêtre de l'ancienne Alliance y était seul et la face voilée) en présence du sang répandu par Christ et destiné à l'aspersion du pécheur, sang qui parle hautement, comme jadis celui d'Abel, mais qui, au lieu de crier vengeance, proclame le pardon.

25 Prenez garde à ce que vous ne refusiez pas d'entendre celui qui parle ; car si ceux-là ne sont pas restés impunis qui refusèrent d'entendre celui qui se révélait sur la terre, à plus forte raison ce sera notre cas, si nous repoussons celui qui le fait du haut des

cieux ; celui dont la voix ébranlait jadis la terre, et qui aujourd'hui a promis et proclamé : *Une fois encore j'ébranlerai non-seulement la terre, mais encore le ciel !* Ce mot : *une fois encore*, indique le changement des choses ébranlées, comme étant faites, afin qu'il restât les choses inébranlables. Ainsi donc, puisque nous avons reçu un royaume inébranlable, soyons reconnaissants et servons ainsi Dieu d'une manière qui lui soit agréable, avec piété et crainte. Car notre Dieu est un feu dévorant.

XII, 25-29. Ces dernières phrases exhortatoires se rattachent d'un côté à ce qui avait été dit des Israélites (ils demandèrent à ne pas en entendre davantage); de l'autre, à un passage du prophète Aggée II, 6 suiv. Le refus des Israélites inspiré par l'effroi est interprété comme un manque de foi. Gardez-vous d'agir ainsi par le même motif ! Du reste, la gradation est encore la même que dans les textes précédents : alors Dieu parlait sur la terre, maintenant il parle du haut du ciel ; donc l'avertissement est plus pressant, la responsabilité de l'homme plus grande. Le récit mosaïque des scènes du Sinaï mentionne un tremblement de terre à cette occasion. Mais il est aussi question d'un tremblement dans un passage prophétique regardant l'avenir ; le parallélisme est encore imparfait, en ce sens que le second fait a sous tous les rapports des proportions plus grandes : ici le ciel aussi sera ébranlé ; puis ce sera le dernier ébranlement ; donc ce qui existe aujourd'hui sera ébranlé, changé, effacé ; ce qui viendra ne sera plus ébranlé, sera éternel et immuable. Ces mots : ***comme étant faites***, ont été traduits à la lettre, parce que le sens n'en est pas tout à fait clair. Nous pensons que l'auteur veut dire que les choses qui doivent être ébranlées appartiennent à cette création matérielle que nous avons sous les yeux, et à laquelle il oppose le nouvel ordre de choses céleste et indestructible.

Il est remarquable que ce discours, destiné à faire prévaloir à tous égards l'Évangile sur la Loi, et plaidant cette thèse avec toute l'éloquence que pouvait suggérer à l'auteur et son point de vue typologique et l'exégèse qui en découlait, se termine néanmoins par une idée ou une formule qui nous ramène aux conceptions de la religion de l'Ancien Testament. ***Dieu est un feu dévorant***, c'est le Dieu du Décalogue, qui paraîtrait ici d'autant plus le Dieu jaloux, que l'ingratitude des hommes serait aujourd'hui impardonnable en face des grâces complètes qu'il accorde maintenant. Cela tient d'ailleurs à l'idée même de la rédemption, telle

que la formule cette épître, et qui, dominée par la notion antique du sacerdoce, ne parvient pas à se détacher complétement du cercle où se mouvaient les esprits des disciples au début de leur éducation chrétienne.

Si nous en croyons notre sentiment, c'est ici que le *discours* de l'auteur se termine. Ce qui suit, nous croyons pouvoir l'appeler un *postscriptum* épistolaire. Car ici évidemment il n'y a plus cette argumentation serrée, cette unité d'une thèse discutée que nous avons reconnue dans ce qui précède et que nous avons suivie avec autant d'intérêt que de facilité. Nous arrivons à des pensées détachées, générales, diverses, et surtout à des allusions qui nous font voir que le but prochain de la dernière page est différent.

[1] Continuez à aimer vos frères. N'oubliez pas l'hospitalité ; car, en la pratiquant, quelques-uns, sans le savoir, ont reçu chez eux des anges. Souvenez-vous des prisonniers, comme si vous l'étiez aussi ; des malheureux, comme vivant encore, vous aussi, dans ce corps. Que le mariage soit respecté de tous, et la couche sans souillure : Dieu jugera les débauchés et les adultères. Ne vous adonnez point à l'amour de l'argent ; contentez-vous de ce que vous avez ; car Lui-même a dit : *Je ne te laisserai ni ne t'abandonnerai !* de sorte que nous pouvons dire avec confiance : *Le Seigneur m'est en aide* ; *aussi n'ai-je pas peur : qu'est-ce qu'un homme pourrait me faire ?*

XIII, 1-6. Le principe religieux de l'Évangile, s'il est vivant et actif dans l'homme, produit nécessairement des *fruits,* que notre langage moderne appelle des *vertus*. Plus d'une fois les écrits apostoliques se plaisent à en énumérer un certain nombre à titre d'exemples (comp. Gal. V, 22 et suiv. Phil. IV, 8. Col. III, 12, etc.) ; nulle part ils n'essaient d'en dresser un catalogue complet et systématique. Dans notre passage aussi, l'auteur, sans suivre un ordre prémédité, en signale quelques-unes qui se présentent d'abord à son esprit et que les circonstances recommandaient de préférence.

1° L'*amour des frères* est positivement ici, comme partout ailleurs dans le Nouveau Testament, l'esprit de paix et de concorde, l'attachement de cœur entre les chrétiens eux-mêmes, et il ne s'agit pas de ce que nous appelons la charité universelle envers tous les hommes. Celle-ci n'est pas exclue, sans doute, mais elle

est subordonnée à cet apprentissage au sein de la famille, sans lequel elle n'aura jamais ni vigueur ni effet.

2° L'*hospitalité* est fréquemment recommandée par les apôtres (1 Tim. III, 2. Tite I, 8. Rom. XII, 13. 1 Pierre IV, 9, etc.). Aux motifs généraux qui recommandent cette vertu, soit la charité en général, soit les conditions sociales de l'époque, l'auteur en ajoute un autre, tiré de l'histoire d'Abraham et de Lot (Gen. XVIII et XIX), lesquels, d'après l'interprétation traditionnelle, auraient reçu chez eux (non Jéhova lui-même, comme le veut le texte hébreu, mais) des *anges*. L'hospitalité de ces personnages s'est donc trouvée récompensée d'une manière très-distinguée.

3° La sympathie pour le *malheur* en général, et, à titre d'exemple, pour ceux qui sont *prisonniers*. Nous ne nous tromperons pas en songeant ici à des prisonniers innocents, incarcérés pour cause de religion. Le motif que l'auteur fait valoir revient à ce principe : Fais aux autres ce que tu veux qu'ils te fassent. Aussi longtemps que vous ètes *dans ce corps*, sur cette terre, vous pouvez être frappés de malheurs analogues et avoir besoin de secours et de consolation.

4° Le *respect du mariage* est recommandé à ceux que l'esprit de ce siècle pouvait entraîner à regarder comme indifférentes les transgressions contre le sixième commandement. Ordinairement on trouve dans ce verset deux injonctions diverses, en traduisant la première ligne : *Honorez* TOUS *le mariage*, c'est-à-dire : ne lui préférez pas le célibat. Les protestants ont insisté sur ce sens dans leur polémique contre le célibat des prêtres. Mais un écrivain parlant à des judéo-chrétiens n'avait guère besoin de recommander le mariage.

5° L'exhortation de ne point se laisser aller à l'*amour de l'argent* n'a pas besoin de commentaire. Elle se présentait d'autant plus naturellement à l'esprit des apôtres qu'ils avaient en vue la population des grandes villes commerçantes où s'étaient formées les premières Églises. Elle est motivée par des considérations religieuses déjà familières à l'Ancien Testament, par exemple Deut. XXXI, 6. 1 Paral. XXVIII, 20. Ps. CXVIII, 6.

7 Souvenez-vous de vos directeurs qui vous ont prêché la parole de Dieu ; contemplez l'issue de leur carrière et imitez leur foi ! Jésus-Christ hier et aujourd'hui et à tout jamais le même ! Ne vous laissez pas entrainer par des doctrines diverses et étrangères : car il

est bon que le cœur soit affermi par la grâce et non par des aliments dont ceux qui s'y attachent n'ont pas retiré de profit.

XIII, 7 - 9. Une sixième recommandation et, à vrai dire, la dernière à laquelle l'auteur s'arrête, porte sur l'attachement des fidèles à leurs *directeurs*, c'est-à-dire à ceux qui les ont instruits dans l'Évangile, que ç'ait été comme missionnaires ou comme chefs résidants du troupeau. La soumission, tant qu'ils vivent et travaillent (v. 17), le souvenir reconnaissant, quand ils ne sont plus (v. 7), voilà deux moyens efficaces, à côté des autres, pour se tenir dans la bonne voie. La circonstance que l'auteur parle d'abord de ceux qui sont déjà morts, et plus bas seulement des directeurs actuels, pour arriver à parler aussi de lui-même en terminant (v. 18), est un nouvel indice, indirect, mais sûr, de l'époque à laquelle il appartient.

L'*issue de la carrière* n'est pas simplement la fin de la vie, et surtout il ne faut pas y voir une allusion à une mort violente, au martyre. Il s'agit plutôt de la fidélité avec laquelle ils ont poursuivi leur carrière jusqu'au bout ; le substantif grec marque toujours la conduite morale, et jamais la simple existence physique. L'auteur dit donc : Restez fidèles comme eux jusqu'au bout. Et ce sens nous donne aussi, par une liaison des idées bien naturelle, l'explication de la phrase suivante qui, surtout par l'absence de tout verbe, se présente comme une espèce de devise qui résume la pensée chrétienne. *Jésus-Christ* — tout est dans ce nom, pourvu que ce ne soit pas un nom creux et vide, mais un principe de vie et d'action. Par un seul mot, l'auteur se hâte de préciser sa pensée et de l'opposer à celle qui menaçait le plus de dénaturer l'Évangile. Nous voulons parler de l'antithèse entre la *grâce* et les *aliments*, comme des deux faits ou principes dans lesquels le chrétien, selon qu'il était bien ou mal dirigé, pouvait chercher la certitude de son salut. L'auteur, en mettant ses lecteurs en garde contre *diverses doctrines étrangères*, positivement opposées à celle qui s'en tient à Jésus-Christ, revient à ce qu'il avait déjà dit chap. IX, 10, dans un contexte qui peut servir de commentaire à ce que nous lisons ici par voie de simple allusion. S'il est dit que ceux qui *s'attachaient* aux aliments (litt. : qui *marchaient* dans la voie des aliments), c'est-à-dire qui en faisaient dépendre leurs rapports avec Dieu, n'en ont pas retiré de profit, c'est identiquement la même chose que ce qui nous a été représenté chap. VII, 18 ;

VIII, 7; IX, 9, au sujet de l'impossibilité d'arriver à la parfaite pureté au moyen des formes légales et rituelles.

[10] Nous avons un autel duquel ceux qui fonctionnent au tabernacle n'ont pas le droit de manger. Car les corps des animaux, dont le sang est porté par le grand-prêtre dans le sanctuaire, sont brûlés hors du camp. C'est pour cela que Jésus aussi, afin de sanctifier le peuple par son propre sang, a subi la mort hors de la porte. Sortons donc du camp, pour aller à lui, en portant son opprobre; car nous n'avons point ici de cité permanente, mais nous cherchons celle qui est à venir. Par lui, offrons à Dieu, sans cesse, un sacrifice de louange, c'est-à-dire le fruit de nos lèvres confessant son nom; et n'oubliez pas la bienfaisance et la libéralité, car c'est à de tels sacrifices que Dieu prend plaisir.

XIII, 10-16. Ce morceau est proprement une digression incidente; car plus loin l'auteur revient à parler des directeurs et des devoirs à remplir envers eux. Elle est amenée naturellement par la mention des aliments, et pourvu qu'on reconnaisse le rite auquel il est fait allusion, on trouvera fort simple le rapprochement typologique dont l'expression laisse sans doute à désirer au point de vue de la lucidité.

On sait que, d'après les institutions de la Loi, les sacrificateurs recevaient leur part de la plupart des animaux immolés dans les sacrifices. Mais les animaux réservés au sacrifice d'expiation dans la fête solennelle que l'auteur a en vue dans son parallèle (chap. IX) étaient brûlés entièrement hors du camp (Lév. XVI, 27), et on n'en prenait que le sang pour la cérémonie décrite plus haut. Les sacrificateurs lévitiques, et à plus forte raison tous ceux qui, par leur ministère, demandaient l'expiation, n'en mangeaient pas, n'avaient point de part à ces victimes. Or, dans l'application typologique, c'est Christ qui est cette victime dont le sang accomplit l'expiation. Lui aussi a été traîné *hors du camp*, c'est-à-dire hors de Jérusalem, pour être mis à mort; et depuis qu'il a été immolé, ceux pour lesquels il l'a été ont part à lui, litt.: *mangent de cet autel*, par une raison qui n'est pas clairement exprimée ici, mais qui nous est revenue trois fois déjà (chap. VII, 16, 25; IX, 14), c'est-à-dire parce qu'il est vivant malgré sa mort; il n'est pas détruit matériellement, comme l'a été la victime lévitique. L'expression de *manger* a son analogue dans Jean VI; on irait trop loin toutefois en voulant voir ici une allusion à la sainte Cène.

Mais ce fait originairement tout rituel comporte encore une seconde interprétation typologique. La victime *sortait du camp* pour aller au lieu de sa destination. Nous aussi, nous avons notre destination hors du camp, précisément à l'endroit où Jésus est allé ; nous pouvons espérer de le rejoindre, donc c'est notre devoir d'y tendre. Il est allé au ciel, nous préparer une demeure durable, une *cité permanente*, et, de même que les patriarches nous en ont donné l'exemple (chap. XI, 10, 15, 16), nous devons aspirer à cette patrie céleste (chap. XII, 22, 28), en supportant pendant notre séjour passager sur la terre l'*opprobre* attaché à notre nom et à notre profession, comme Moïse l'a fait lui aussi (chap. XI, 26).

A cette double application du rite dans le sens spirituel se rattache enfin une autre exhortation encore, bien que d'une manière purement extérieure et par simple voie d'analogie. Puisqu'il vient d'être parlé de sacrifices, l'auteur fait voir en terminant (quoiqu'il n'insiste pas sur cette idée souvent reproduite ailleurs, par exemple 1 Pierre II, 5. Apoc. I, 6. Rom. XII, 1, etc.) que les serviteurs de Christ, le nouveau peuple de Dieu, sont à leur tour des sacrificateurs ; mais leurs sacrifices, après celui de Christ, ne seront plus ce qu'ont été ceux de l'Ancien Testament ; ils consistent d'une part en louanges et en actions de grâces (comp. chap. XII, 28 ; l'expression *sacrifice de louange* est empruntée à la traduction grecque de Lév. VII, 12, de même que *fruit des lèvres* vient d'Osée XIV, 3, ou d'Ésaïe LVII, 19, d'après le même texte) ; de l'autre, en actes de charité et de bienfaisance envers leurs frères. A cet égard, Christ sera encore notre prêtre officiant, car c'est *par lui* que ces sacrifices parviendront à Dieu comme une offrande agréable.

17 Obéissez à vos directeurs et ayez de la déférence pour eux, car ils veillent sur vos âmes comme devant en rendre compte, afin qu'ils le fassent avec joie et non en gémissant ; car cela ne vous profiterait point.

XIII, 17. Cette recommandation se rattache, après la digression précédente, au 7e verset. Nous avons ici une formule qui est restée dans le langage de l'Église. La *cure des âmes*, représentée comme une vigilance, une surveillance continue et attentive, est bien le devoir capital, pour ne pas dire unique, de ceux qui sont placés à la tête de la communauté ; tous leurs divers actes comme prédica-

teurs et directeurs ne sont que des formes ou applications de ce soin suprême. Aussi leur responsabilité est-elle d'autant plus grande (Jacq. III, 1). Il convient donc que les fidèles aussi rendent à leurs chefs la tâche facile et douce. S'ils avaient à l'accomplir en gémissant, par la faute des fidèles, certes ce ne pourrait être un avantage pour ceux-ci, ou plutôt, pour donner à la pensée de l'auteur toute sa force, en partie voilée à dessein, ce seraient eux qui s'en trouveraient mal au jour du compte à rendre.

[18] Priez pour nous, car nous croyons avoir une bonne conscience, en nous efforçant de marcher dans la bonne voie en toutes choses. Surtout je vous demande de le faire, afin que je vous sois rendu plus tôt.

XIII, 18-19. En parlant des directeurs des églises, l'auteur arrive naturellement à parler de lui-même. Il appartient à cette classe de chrétiens ; il déclare s'être acquitté de ses devoirs le mieux qu'il a pu ; sa conscience ne lui reproche rien à cet égard. Il peut donc franchement demander l'assistance de la prière de ceux à qui il écrit. La force et le dévouement dans l'exercice de son ministère lui manqueront d'autant moins, et, dans le moment actuel, les obstacles que rencontre encore le voyage qu'il médite (v. 23) s'aplaniront peut-être plus facilement. Il n'est pas le moins du monde question ici de captivité et de mise en liberté.

[20] Et le Dieu de paix, de son côté, lui qui a fait revenir des morts notre Seigneur Jésus, devenu le grand berger de ses brebis par le sang d'une alliance éternelle, puisse-t-il vous rendre propres à toute bonne œuvre, de manière que vous fassiez sa volonté, en opérant en vous ce qui lui est agréable, par Jésus-Christ, auquel soit la gloire à tout jamais ! Amen.

XIII, 20-21. La formule finale de bénédiction se rattache au désir exprimé tout à l'heure, de voir les prières des fidèles intervenir auprès de Dieu dans l'intérêt de celui qui leur écrit ; à son tour, il souhaite que ce même Dieu les comble de ses grâces et les aide à arriver, par l'assistance de son Fils, à cet accomplissement qu'il leur a représenté dans son discours comme le terme de leur progrès et de leur développement moral et religieux ; car, au point de vue de l'Évangile (Phil. II, 13, etc.), le bien que font les hommes est opéré en eux par l'esprit de Dieu.

Dieu est appelé le *Dieu de paix* (1 Thess. V, 23), soit dans le sens hellénistique de ce dernier terme, où il est synonyme de salut, soit plus spécialement comme pouvant seul donner la véritable paix à l'âme, parce que seul aussi il nous a fait trouver un moyen efficace de purifier la conscience (chap. IX, 14).

La résurrection de Christ n'est guère mentionnée ailleurs dans cette épître, l'auteur insistant davantage sur l'exaltation suprême qui l'a suivie. Il est appelé le *berger de ses brebis,* d'un nom qui remonte à Jésus lui-même (d'après Jean X) et qui se retrouve aussi chez Pierre (1re ép., II, 25), mais non chez Paul. Il s'est acquis ce titre, et les droits qui y sont attachés, en versant son sang pour ceux qui forment son troupeau et en les rachetant ainsi à lui (Act. XX, 28). Ce sang est encore une fois nommé le sang de l'alliance, d'après ce que nous avons vu chap. IX, 18 et suiv.

22 Mes frères, je vous prie de prendre en bonne part ce discours d'exhortation ; ce n'est qu'une courte épître que je vous adresse. Vous savez que le frère Timothée a été relâché ; c'est avec lui que je vous verrai, s'il vient assez tôt. Saluez tous vos directeurs et tous les fidèles. Ceux qui sont venus d'Italie vous saluent. Que la grâce soit avec vous tous ! Amen.

XIII, 22-25. Les allusions historiques que contiennent ces dernières lignes sont discutées dans l'introduction critique à l'Épître ; mais l'exégèse n'arrivant pas à les préciser, la science des origines de la littérature apostolique n'en retirera pas de grandes lumières.

L'ÉPITRE DE JACQUES

INTRODUCTION

Dans une étude littéraire où la discussion des faits matériels et extérieurs ne peut guère aboutir qu'à des probabilités plus ou moins contestables, il est doublement important de bien préciser la nature de l'ouvrage, l'essence de son contenu, le but et le plan de l'auteur, puisque, après tout, c'est le seul point sur lequel on puisse espérer d'arriver à des résultats positifs et certains. Cependant cette partie de notre tâche, en tant qu'elle exige de plus amples développements, peut et doit être réservée au commentaire, qui suivra le texte pas à pas, et qui aura soin d'en dégager la pensée de l'écrivain et de découvrir le fil de ses idées. Nous avons d'ailleurs essayé dans un autre ouvrage[1] de résumer l'enseignement de l'épître de Jacques, et de le mettre en regard de celui qui est devenu la source et la norme de la théologie protestante, pour faire mieux ressortir ce qu'il a de particulier et ce qui lui assure une place à part dans la littérature chrétienne du siècle apostolique. Nous pouvons donc nous borner ici à une rapide esquisse, destinée à orienter le lecteur, sans avoir la prétention de lui imposer une opinion arrêtée d'avance, ou d'épuiser un sujet, à l'étude duquel nous aimons mieux l'associer par l'analyse approfondie des textes mêmes.

L'épître de Jacques est, de l'aveu de tout le monde, un produit du judéo-christianisme, dans le sens le plus favorable de ce

[1] *Histoire de la théol. chrét. au siècle apostol.*, liv. IV, chap. 8, et liv. V, chap. 22.

terme. Ce n'est pas qu'elle relève ou préconise d'une manière expresse les principes essentiels de la tendance qu'on a l'habitude de désigner par ce nom, par exemple la valeur permanente de la loi mosaïque ou les espérances messianiques dans leur forme traditionnelle et populaire. En parlant de judéo-christianisme à propos de cet écrit, nous avons plutôt en vue l'absence de tous les éléments mystiques et spéculatifs dans l'enseignement chrétien. Ces éléments sont, ou bien passés sous silence, ou même en quelque sorte explicitement écartés par l'auteur ; et les faibles traces du mysticisme évangélique qu'on a prétendu y découvrir (chap. I, 18) s'effacent devant un examen plus attentif. Le Christ n'est pas ici l'objet de l'instruction religieuse ; il n'est pas même invoqué comme le garant ou le dispensateur de la vérité, mais, sans être nommé, il est partout présent pour le lecteur intelligent, et même facilement reconnaissable à des maximes qui portent le cachet de son esprit, et qu'une mémoire fidèle a su reproduire sans les altérer. La loi, si l'on veut, conserve aussi son autorité, mais l'apôtre n'insiste que sur son côté moral ; elle se résume pour lui dans la charité fraternelle, et est nommée une loi de liberté, en tant qu'elle doit dégager l'homme de la servitude du péché. On a pu se récrier sur ce que l'auteur prononce si rarement le nom de Jésus, comme si l'appréciation des convictions chrétiennes était une question d'arithmétique ; mais on ne prétendra pas qu'une Église qui prendrait pour règle de sa conduite la prédication formulée dans cette épître, risquerait de ne pas faire honneur au nom du maître.

La thèse fondamentale de l'auteur est un principe assez familier à l'esprit israélite dès avant l'avénement de l'Évangile ; savoir, la divergence radicale des deux tendances auxquelles l'homme peut se laisser aller : l'amitié du monde et celle de Dieu ; celle-là lui procurant des avantages momentanés, mais entraînant immanquablement sa perte, celle-ci l'exposant souvent aux tribulations de la vie présente, mais le soutenant par l'espérance et lui assurant la compensation. C'est par cette antithèse que notre auteur commence (chap. I, 2), et après y être revenu à plusieurs reprises dans les premières pages (chap. I, 9 ; II, 1, 5), il la formule d'une manière très-précise (chap. IV, 4) et finit par en tirer des conséquences pratiques et des applications de détail (chap. IV, 9, 13 ; V, 1, 7). D'un côté il y a donc des consolations et des encouragements pour ceux qui ont choisi la bonne part ;

de l'autre, des avertissements sérieux pour ceux qui jouissent du monde sans songer à l'avenir. Cette double instruction est formulée d'une manière si absolue, qu'on serait presque tenté de croire que, pour cet écrivain, la richesse en elle-même est déjà le péché, ou du moins sa source unique, tandis que la pauvreté serait un titre à la grâce de Dieu (chap. II, 5), et synonyme de christianisme (chap. II, 7) ou de justice (chap. V, 6). En tout cas, dans les parties de l'épître qui se rattachent à cette idée fondamentale, il n'y a pas un mot qui dépasse le niveau de l'Ancien Testament, dans ce qu'il a de plus élevé.

C'est un christianisme pratique que Jacques inculque à ses lecteurs (chap. I, 25 suiv. ; II ; III, 13 ; IV, 7, etc.) ; ce qu'il craint le plus, c'est qu'on dépense ses forces et son activité en discours oiseux ou même passionnés. On dirait qu'il s'est trouvé en face d'une influence croissante des débats théologiques sur le développement de la vie de l'Église. Le goût du raisonnement et de la polémique lui semble contraire à l'esprit qui doit régir la sainte communauté. Agir vaut mieux que discuter ; et l'ambition d'enseigner les autres, est en quelque sorte un symptôme de négligence à l'égard des devoirs plus impérieux et plus utiles. L'aristocratie de la parole et de la science (et il s'agit certainement d'une science qui aurait la foi pour objet) inspire autant d'antipathie que l'aristocratie de l'argent et des beaux habits (chap. II, 2 ; III, 1, 13), à un auteur dont la piété saine et sérieuse n'avait point besoin, pour produire ses fruits, d'un horizon philosophique bien étendu, et qui n'éprouve aucun besoin de se poser comme un penseur profond.

Notre épître se distingue par un style fleuri et sententieux, qui par les nombreuses images dont il est orné, autant que par sa simplicité syntactique, trahit une plume orientale. Mais ce qui la rend surtout intéressante, en tant qu'il s'agit de la forme que revêt ici la pensée, c'est le fait que dans aucune autre épître on ne rencontre autant de réminiscences presque textuelles des discours et maximes que nos évangiles mettent dans la bouche de Jésus[1], et qui, selon toute probabilité, ne sont pas puisées dans

[1] Comp. par ex. chap. I, 17 avec Matth. VII, 11. — Chap. I, 20 avec Matth. V, 20. — Chap. I, 22 ss. avec Matth. VII, 21 suiv. — Chap. I, 25 avec Jean XIII, 17. — Chap. II, 8 avec Marc XII, 31. — Chap. II, 13 avec Matth. V, 7. — Chap. IV, 12 avec Matth. X, 28. — Chap. V, 2 avec Matth. VI, 19. — Chap. V, 12 avec Matth. V, 34. — Chap. V, 15 avec Matth. IX, 1.

une source écrite. Évidemment l'auteur a vécu dans un milieu où des souvenirs de ce genre ont pu conserver toute leur fraîcheur primitive, si l'on n'aime mieux y voir la preuve de ce qu'ils n'avaient pas même besoin de passer par le canal de la tradition pour arriver jusqu'à lui.

Ceci nous conduit à une seconde série de questions, à celles qui concernent l'origine de cet écrit, sa destination primitive, le lieu et l'époque de sa composition et la personne de son auteur. Il est adressé aux douze tribus dans la dispersion. Cette formule, qui ne se rencontre nulle part ailleurs dans les inscriptions des épîtres apostoliques, pourrait nous faire penser qu'il s'agit des Juifs résidant hors de la Palestine, ou du moins que ces Juifs étaient également compris dans le cercle des lecteurs que l'auteur avait en vue. De fait, si l'on excepte un petit nombre de lignes qui portent un cachet plus particulièrement chrétien, l'épître ne contient rien qui nous empêche de supposer qu'elle ait pu être destinée à un public ainsi mélangé. Mais ce sont précisément ces quelques passages très-explicites (par ex. chap. I, 1; II, 1), joints à la circonstance très-importante que l'auteur n'éprouve nulle part le besoin de parler de l'Évangile comme d'une chose nouvelle, inconnue, étrangère encore à ses lecteurs, qui prouvent que nous avons à considérer ceux-ci comme appartenant tous à l'Église de Christ. En effet, Christ est appelé *notre* seigneur, c'est-à-dire, reconnu comme tel par tous ceux auxquels l'auteur parle en ce moment; il leur enjoint de s'adresser, en cas de maladie, aux anciens de l'*église* (chap. V, 14), et ce terme à lui seul nous place dans un milieu qui n'est plus celui du judaïsme traditionnel. Les *douze tribus*, tout en conservant leur signification ordinaire, d'après laquelle elles expriment l'idée de l'unité et de la totalité du peuple de Dieu, seront donc à prendre ici dans le sens allégorique ou chrétien, qu'on rencontre aussi chez d'autres écrivains du Nouveau Testament (par ex. Gal. VI, 16. Apoc. VII). Nous dirons seulement qu'il n'y a pas dans cette épître la moindre trace de la présence, dans l'Église chrétienne, de membres primitivement étrangers à la synagogue. Comme il est impossible de supposer que l'auteur ait ignoré la présence de cet élément si notable de la communauté, il faudra bien admettre que c'est à dessein qu'il ne le mentionne en aucune façon.

Le fait que l'épître est adressée aux chrétiens de la dispersion peut suffire à lui seul pour nous engager à chercher l'auteur en

Palestine, et il n'est guère nécessaire d'étayer cette supposition par des arguments plus ou moins vagues, comme celui tiré de la nature du contenu, ou du moins très-secondaires, comme certaines images empruntées à des phénomènes familiers aux habitants de ce pays, par exemple, le vent brûlant du désert (chap. I, 11), les sources salées (chap. III, 11), les deux saisons de pluie régulières (chap. V, 7).

On est moins d'accord sur l'époque de la rédaction. Plusieurs auteurs, se fondant surtout sur le peu de développement que paraît avoir pris la théologie de l'Évangile dans la pensée et sous la plume de l'auteur, regardent cette épître comme le document le plus ancien de la littérature apostolique, et l'attribuent même au fils de Zébédée et frère de Jean, qui occupait l'une des places les plus distinguées parmi les Douze, et qui fut mis à mort dès l'an 44 (Actes XII, 2). Cette opinion est certainement erronée. Le christianisme a dû être déjà très-répandu au dehors, les églises organisées, des questions théologiques agitées et controversées, quand notre auteur écrivait sa missive, et ce n'est pas dans les premières années de l'Église naissante qu'on peut trouver la place de tous ces faits. La grande majorité des critiques s'arrêtent à une époque plus récente, à l'une des dernières années qui ont précédé la guerre de Judée et la ruine de Jérusalem. A l'appui de cette hypothèse on allègue : 1° La proximité du retour glorieux de Christ, attendu par l'auteur comme par la plupart des premiers chrétiens (chap. V, 8), mais dont la certitude a dû être ébranlée après la catastrophe dont nous venons de parler. 2° L'emploi du terme de *synagogue* (chap. II, 2) pour désigner l'assemblée des chrétiens, terme qui semble nous reporter vers un état des choses où, en Palestine du moins, la séparation entre les deux sociétés religieuses n'était point encore devenue un véritable schisme. 3° Le fait qu'un passage de l'épître est déjà cité dans celle de Pierre (chap. IV, 6, comp. 1 Pierre V, 5)[1]. Nous ne voulons pas méconnaître la valeur relative de ces divers arguments, qui seraient peut-être assez plausibles s'ils s'appuyaient sur quelque chose de plus décisif. Mais à eux seuls ils ne suffisent point pour établir la thèse en question, et au fond on ne les cite qu'avec la conviction déjà arrêtée que l'auteur est le chef de l'église de Jérusalem nommé dans les Actes et les

[1] Comparez aussi l'introduction à l'Épître de Pierre.

Épîtres de Paul, et mort probablement vers l'an 62 ou 64. Mais la croyance à une prochaine manifestation de Christ pour la fondation de son royaume n'a pas disparu, tant s'en faut, avec le temple de Jérusalem ; le mot grec *synagogue*, ne désignant pas ici un édifice particulier, mais une réunion d'hommes, pouvait être employé plus tard encore ; et l'époque de l'Épître de Pierre étant incertaine elle-même aux yeux de la critique, une citation quelconque qui s'y trouve (si tant est que c'en soit une) n'est pas de nature à couper court au doute qui nous arrête.

Quoi qu'il en soit de ces arguments à faire valoir en faveur de la haute antiquité de l'épître, il nous paraît sûr et certain que le nom de Jacques que nous lisons dans l'adresse, désigne le personnage qui nous est plus particulièrement connu par le récit des Actes (chap. XII, 17 ; XV, 13 ; XXI, 18) et par l'Épître aux Galates (chap. I, 19 ; II, 9). De ces divers passages il résulte qu'à l'époque illustrée par les travaux apostoliques de Paul, ce disciple se trouvait placé de fait à la tête de l'église de Jérusalem, et exerçait une influence prépondérante et décisive non-seulement dans le sein de la communauté de la métropole et parmi les nombreux chrétiens de la Palestine, mais même au dehors (Gal. II, 12), sur tous ceux qui, tout en s'attachant à l'Évangile, entendaient bien ne pas rompre avec la loi. Nous ne nous tromperons certainement pas en disant que cet apôtre était reconnu, en quelque sorte, comme le chef visible et temporaire de la chrétienté, du moins de cette partie qui, recrutée parmi les hommes pieux de la synagogue, ne s'était pas encore fusionnée avec des éléments d'origine étrangère et n'avait pas encore subi l'ascendant des idées nouvelles et universalistes, mises surtout en circulation par l'apôtre des gentils et son école. Si dans l'épître aux Galates il partage cet honneur avec Pierre, en revanche, dans les Actes il paraît primer celui-ci, comme c'est bien aussi le cas dans une certaine partie de la littérature apocryphe du second siècle. D'après cela, il n'y a rien d'étonnant à ce que ce Jacques ait jugé à propos d'adresser à la partie de la chrétienté qui formait pour ainsi dire son diocèse à lui (Gal. II, 7 suiv.) une missive pastorale, un mandement, lequel, tout en se tenant, comme de raison, dans les généralités, pouvait servir à affermir la foi des fidèles dans les conjonctures difficiles du temps, et à leur donner une direction salutaire en vue des tendances divergentes qui commençaient à se produire.

Ceux qui admettent cette combinaison n'ont plus qu'à traiter subsidiairement une question de personnes assez embrouillée, à savoir, si ce chef de l'église de Jérusalem a été l'un des douze apôtres, Jacques fils d'Alphée (Matth. X. Marc III. Act. I), ou s'il faut le distinguer de celui-ci. Les deux opinions sont en présence jusqu'à ce jour, et la persistance du doute et du débat provient en prande partie de ce qu'il s'y est joint un intérêt religieux et dogmatique. Paul nomme ce Jacques le frère du Seigneur (Gal. I, 19), et il s'agit de savoir dans quel sens il faut prendre cette expression. Les uns la prennent à la lettre et dans le sens le plus strict de la consanguinéité; les autres préfèrent lui donner le sens plus large de la parenté en général. Dans ce dernier cas, le fils d'Alphée pourrait avoir été un cousin de Jésus et l'identité des deux Jacques se trouverait établie. Cependant il est impossible de méconnaître que les évangiles parlent à plusieurs reprises de frères du Seigneur qui vivaient avec sa mère Marie et qui évidemment n'appartenaient pas au cercle de ses disciples élus (Matth. XII, 46 ss.; XIII, 55, et passages parallèles. Jean II, 12; VII, 3), et le texte de Matth. I, 25 (dont la teneur, il est vrai, varie dans les manuscrits) paraît insinuer que l'épouse de Joseph a eu plusieurs enfants. L'auteur des Actes (chap. I, 14) et l'apôtre Paul (1 Cor. IX, 5) distinguent explicitement ces frères des Douze. Il nous semble donc que la balance des arguments doit pencher en faveur de l'hypothèse de la distinction des deux Jacques, et c'était bien là aussi l'avis des auteurs chrétiens les plus anciens, avis qui dans la suite a dû être modifié par la puissance du préjugé dogmatique.

C'est donc à un frère du Seigneur que le plus grand nombre des critiques modernes attribue l'épître qui nous occupe, et certes, l'intérêt qui peut s'attacher à celle-ci n'est pas amoindri par cette supposition. On est heureux d'y reconnaître des traces nombreuses de l'influence directe de la pensée et de la parole du Maître; on constate volontiers l'absence de toute préoccupation relative à un enseignement dogmatique plus ou moins subtil, et par contre, cet esprit pratique, ce bon sens moral si sérieux, qui caractérise aussi les discours analogues du Seigneur dans les premiers évangiles. Tout cela cependant ne suffit pas pour établir l'authenticité du livre. A la vérité, le fait que celui-ci a eu beaucoup de peine à conquérir une place assurée dans la collection des écrits apostoliques, ne peut pas servir d'argument péremptoire

contre son antiquité. Le canon ne s'est pas formé dans la sphère du judéo-christianisme, dans laquelle cet opuscule a pu, pendant assez longtemps, traîner une existence obscure avant de se frayer l'accès de cette catégorie de chrétiens à qui échut la tâche de doter l'Église d'un recueil officiel de documents scripturaires, et peut-être l'opinion (que nous partageons à notre tour) que l'auteur n'avait point été l'un des Douze, a-t-elle été pour beaucoup dans les hésitations du siècle où le recueil commençait à se former. Ce n'est donc pas de ce côté-là que peut venir un doute dont la critique aurait à tenir compte. Ce n'est pas non plus sur la divergence vraie ou apparente de la base dogmatique de l'épître comparée à celles de Paul, qu'elle fondera un jugement défavorable, comme l'a pu faire Luther, pour qui il n'y avait d'écrits canoniques que ceux qui reproduisaient plus ou moins explicitement la théologie de l'épître aux Romains. Tout au contraire, elle estime que la nuance spéciale de l'enseignement chrétien, qui se dessine ici d'une manière si simple et si peu prétentieuse, doit militer en faveur de l'opinion qui attribue à ce texte une origine assez rapprochée du berceau même du christianisme. Mais malgré ces éléments de conviction, dont nous ne voulons en rien contester la portée, il faudra convenir qu'une démonstration positive et irréfragable des droits d'auteur du chef de l'église de Jérusalem n'est plus possible aujourd'hui. Les critères qu'on peut puiser dans le texte même ne sont pas concluants, et quant aux témoignages de l'histoire, à ce qu'on appelle les preuves extérieures, ce qu'on peut dire de plus favorable, c'est qu'elles nous font défaut[1]. Restent donc deux questions, de la solution desquelles (solution qui sera toujours le résultat d'une appréciation purement subjective) dépendra la réponse que l'on donnera au sujet du problème critique. En premier lieu, on se demandera si le contenu de l'épître, qui glisse sur la controverse, si chaudement agitée au siècle apostolique, concernant le caractère obligatoire de la loi mosaïque, sans s'y jamais arrêter, bien que l'occasion d'en parler ne manquât point, trahit un auteur que les témoignages les plus irrécusables des contemporains, ou de leurs successeurs immédiats (Gal. II, 12 suiv. Act. XXI, 18. Hégésippe ap. Euseb., II, 23, ce dernier sans doute avec quelque exagération), nous dépeignent comme un

[1] Voir dans l'Histoire du Canon.

conservateur zélé des traditions religieuses de son peuple, un homme incapable de transiger avec des tendances novatrices et à son gré subversives? En second lieu, on sera toujours enclin à penser qu'une discussion, telle que nous la lisons ici au sujet de la valeur respective de la foi et des œuvres, discussion qui forme l'une des parties les plus essentielles et les plus saillantes de notre épître, nous oblige d'admettre que les controverses théologiques avaient déjà gagné du terrain, que les principes de Paul étaient déjà tombés dans le domaine des préoccupations populaires, qu'il se produisait déjà des arguments habituels pour et contre. Or, tout cela ne semblera guère pouvoir être assigné à une époque où l'enseignement de l'apôtre des gentils ne s'était encore adressé qu'à des localités choisies, et où ses épîtres n'avaient pas encore eu le temps de franchir les limites de leur destination primitive. Mais d'après les données, à la vérité assez peu précises, de la tradition ecclésiastique, Jacques serait mort avant Paul. Nous ne serons donc pas étonnés de voir la critique contemporaine pencher de plus en plus vers l'opinion que cette épître de Jacques date du second âge et a été en partie écrite pour réagir contre une tendance, peut-être mal appréciée, laquelle elle-même n'appartenait pas aux débuts de l'enseignement apostolique.

ÉPITRE DE JACQUES

Jacques serviteur de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ aux douze tribus dans la dispersion, salut.

I, 1. Les observations qui peuvent se rattacher à cette suscription en tant qu'elle se rapporte à la personne et à la position de l'auteur et au cercle des lecteurs auxquels il destinait son écrit, ont déjà été faites dans l'Introduction. Nous ne nous arrêterons ici que pour relever la portée dogmatique de la formule. Comme partout ailleurs dans les Épîtres, et en général dans le Nouveau Testament, le nom de Jésus-Christ s'y trouve associé à celui de Dieu, et l'auteur, en se disant serviteur de l'un comme de l'autre, se place vis-à-vis du Seigneur dans le même rapport que la généralité des chrétiens. Ce fait deviendrait plus significatif encore, si l'on admettait qu'il ait vécu d'abord avec lui dans des relations de famille.

2 Mes frères, considérez comme un sujet de pure joie les diverses épreuves auxquelles vous pouvez être exposés, en reconnaissant que ce moyen de constater votre foi produit la constance. Mais la constance, à son tour, doit avoir un effet pratique parfait, afin que vous soyez parfaits et accomplis, ne vous trouvant en défaut à aucun égard.

I, 2-4. Dès la première ligne, l'auteur signale la position du fidèle serviteur de Dieu vis-à-vis du monde. Ce qu'il rencontre le plus souvent et le plus sûrement devant lui, c'est la tribulation, la privation, l'inimitié. C'est là une expérience bien commune et constatée surtout bien fréquemment dans les Psaumes (comp. *Hist. de la théol. chrét. au siècle apostol.*, liv. I, chap. 9), et maintes fois rappelée par Jésus à ses disciples, qui devaient ainsi être préparés d'avance à la lutte qu'ils auraient à soutenir (Matth. V, 10 suiv.; X, 16 suiv.; XVI, 24 ss., etc.). Mais loin de s'en attrister ou de s'en effrayer, le chrétien reconnaît, dans tout ce qui peut lui être réservé de fâcheux, un moyen dont Dieu se sert pour assurer son bien et ses progrès spirituels. Il appelle ses malheurs des *épreuves*, c'est-à-dire des moyens d'exercer ses forces morales, de fortifier ses convictions et sa volonté, d'en constater l'énergie, et de le rendre de plus en plus apte à travailler à l'œuvre de Dieu, et sûr de triompher des obstacles qu'il peut rencontrer dans cette carrière. Il s'en réjouit donc, et cette joie est *pure*, c'est-à-dire nullement troublée par des regrets ou sujette à des défaillances. La *constance*, la fermeté, produite par ces épreuves, lesquelles ne sont jamais de nature à devenir absolument insupportables pour les forces de l'homme (1 Cor. X, 13), n'est point seulement une disposition purement passive, dont l'énergie s'épuiserait dans la patience et dans la résignation; si elle est ce qu'elle doit être, elle se montrera aussi par des *effets pratiques*, litt.: par l'œuvre, c'est-à-dire par l'activité conforme à la volonté de Dieu, dans toutes les sphères de la vie où il s'agira d'accomplir des devoirs et de mettre à profit les dons que chacun tient de la Providence (v. 17) pour le bien commun de tous. La *perfection* chrétienne consistera en ce que tous ces éléments existent et agissent en même temps et qu'aucun d'eux ne fasse défaut.

Ces premières lignes de l'épître n'auraient jamais créé de difficulté aux commentateurs, si l'on s'était toujours bien rendu compte de la valeur de certaines expressions grecques qui y figurent. Ainsi le mot que nous traduisons ici par *épreuve*, est rendu ailleurs par *tentation*, et la tentation étant considérée comme quelque chose de mauvais, il se présente cet embarras, que Jacques nous recommande de regarder comme un sujet de joie ce que, d'après l'injonction de Jésus (Matth. VI, 13), nous prions Dieu d'éloigner de nous. Dans les originaux, c'est le même

terme des deux côtés, et dans notre texte même, quelques lignes plus bas (v. 13), nous nous trouverons en face de la même contradiction apparente, et d'autant plus singulière, que c'est le même auteur qui l'introduit, et à la même page, on dirait sans s'en apercevoir. La solution cependant est facile à trouver. Le même fait qui, selon la volonté de Dieu, nous arrive comme une épreuve, c'est-à-dire dans un but salutaire, peut devenir, par suite de notre faiblesse, une occasion de chute; le bien peut se changer en mal, mais ce dernier ne doit pas être attribué à Dieu; la faute en est dans l'homme même. L'auteur développera cette antithèse d'une manière tout à fait lucide. Seulement les traducteurs français se trouvent dans l'impossibilité de la rendre également claire, l'usage ne leur permettant pas de se servir d'expressions parfaitement correspondantes. Nous devrons donc prendre quelques libertés à cet égard, pour ne pas sacrifier la clarté du sens aux exigences d'un littéralisme gênant.

Une difficulté analogue résulte de l'impuissance de la langue française à bien rendre un second terme employé par l'auteur. Si tout à l'heure on se trouvait obligé d'employer deux mots différents pour en traduire un seul, voici maintenant un cas où l'on n'en a qu'un seul pour en traduire deux très-distincts pour la signification. Nous venons de dire que l'*épreuve* est un *moyen*, soit *de constater* la valeur (d'un homme ou d'une chose), soit de l'augmenter. Déjà là il y a dans le texte deux mots étrangers l'un à l'autre. Mais il y a plus. Le *résultat* de l'épreuve (de l'examen, de l'éducation donnée), c'est la valeur constatée ou acquise; on dit alors que quelqu'un a *soutenu* l'épreuve, qu'il a fait ses *preuves*, qu'il est *éprouvé*, et par conséquent *approuvé*, qu'il est à toute épreuve, etc. La différence est celle des termes allemands *Prüfung* et *Bewährung*. C'est parce qu'on ne s'est pas bien rendu compte de tout cela qu'on a pu trouver une espèce de contradiction entre notre texte et Rom. V, 3, 4. Et pourtant les deux apôtres disent absolument la même chose: La tribulation (l'épreuve) produit la constance, la constance produit la condition bonne et sûre de celui qui a fait ses preuves, etc.

5 Si quelqu'un d'entre vous manque de sagesse, qu'il la demande à Dieu, qui donne à tous de bon gré et sans marchander, et elle lui sera donnée. Mais il faut qu'il demande avec confiance, sans douter; car celui qui doute ressemble à la vague de la mer, qui est chassée

et agitée par le vent; car un pareil homme ne doit pas s'imaginer qu'il obtiendra quoi que ce soit de la part du Seigneur. Un homme dont l'âme est comme partagée, est inconstant dans tout ce qu'il fait.

I, 5-8. Comme l'auteur va revenir tout à l'heure à ce qu'il disait tantôt sur les épreuves qui attendent le fidèle, et à l'antithèse entre les deux tendances qui sollicitent l'homme, soit pour le rapprocher de Dieu, soit pour l'attacher au monde, le texte que nous venons de transcrire peut être considéré comme une digression incidente, mais au fond ne nous éloignera pas du suiet principal.

Cette digression est amenée par la dernière phrase qui a précédé. Si l'épreuve, était-il dit, produit la constance, et que la constance à son tour se manifeste par l'action, tout ce qui est essentiel se trouve réalisé, il n'y a plus de *défaut*. Cependant une chose, une qualité utile, indispensable, ne doit pas manquer non plus, et là où l'on en reconnaît le besoin, il sera bon qu'on la demande à Dieu, le dispensateur de tout bien. Cette qualité est appelée la *sagesse*. Par là, on n'entend pas un degré supérieur d'intelligence théorique, ce qui serait exprimé par un autre mot grec; mais l'intelligence pratique, l'art de se diriger soi-même, le choix du but prochain à poursuivre, l'appréciation des moyens, le jugement à porter sur les hommes et les choses, en un mot, le savoir-faire, dans un sens noble et moral de ce terme. L'auteur en donnera plus loin (chap. III, 13 suiv.) une définition plus détaillée, en tant qu'elle s'applique de préférence aux relations sociales et qu'elle se caractérise comme venant du ciel. Elle est opposée à une sagesse terrestre, égoïste, diabolique, qui ne recherche que les avantages mondains de l'individu.

De pareils dons, Dieu les donne *de bon gré*, litt.: simplement, libéralement, sans autre condition, bien entendu quand on les lui demande sans arrière-pensée; il les donne *sans marchander*, plus exactement, sans en faire une honte, un reproche, à celui qui les réclame, comme c'est le cas quand on donne à contre-cœur et seulement pour n'être pas importuné. D'un autre côté, la demande doit aussi être faite d'une certaine manière. La prière, pour être exaucée, doit être faite dans une certaine disposition (chap. V, 16. Matth. XXI, 21); et cette disposition est résumée de manière à nous ramener à la pensée principale. Il ne faut pas qu'il y ait dans l'âme de celui qui s'adresse à Dieu une espèce de partage,

de divergence, comme de deux courants allant en sens opposé, une hésitation entre deux directions à prendre, entre deux maîtres à servir. A moins qu'on ne se donne franchement à Dieu, de manière à prêter à l'action de son esprit un appui solide, un terrain facile à féconder, et à suivre soi-même une ligne nettement tracée dont on ne dévie pas, la prière n'aurait pas plus d'effet que l'essai qu'on ferait d'édifier une construction assurée sur les flots agités de la mer. Ce qui est ici appelé l'*inconstance*, est moins la transition trop facile d'une tendance à l'autre, que le manque d'énergie dans la poursuite d'un but une fois fixé.

9 Or donc, que le frère humble se glorifie de son élévation, le riche au contraire de son humiliation. Car il passera comme la fleur de l'herbe : dès que le soleil se lève avec le vent chaud, il dessèche l'herbe, sa fleur tombe, et la beauté de son aspect se perd; c'est ainsi que le riche aussi se fane dans sa carrière! Heureux l'homme qui supporte patiemment l'épreuve; car s'il la soutient, il recevra la couronne de la vie que Dieu a promise à ceux qui l'aimeront.

I, 9-12. En revenant maintenant à son point de départ, l'apôtre dessine, d'une manière plus concrète et plus pittoresque en même temps, le double portrait de celui qui se donne à Dieu et que le monde repousse, et de celui qui jouit du monde en oubliant Dieu. Dès à présent, cette antithèse de l'amitié du monde et de l'amitié de Dieu (chap. IV, 4), que l'auteur ne perdra plus guère de vue, se produit très-nettement sous sa plume. Le point de vue est identiquement le même que celui qui a dicté la parabole de l'homme riche et du pauvre Lazare (Luc XVI). Le frère *humble*, c'est celui qui est à la fois matériellement pauvre, opprimé, malheureux, et spirituellement riche par son rapport avec Dieu. La double signification d'un seul mot (pauvre et pieux) a son analogie dans le langage de l'Ancien Testament et dans des faits historiques plus récents (Ébionites, Pauvres de Lyon). Il ne suffit donc pas de traduire : le frère de *condition* humble, parce que ainsi on n'exprime qu'une partie du sens. Cette humilité-là est un sujet de gloire, l'élévation, la compensation, lui étant assurée par la promesse de Dieu. L'auteur, imitant en ceci la manière de parler de Jésus, rapproche tellement dans sa phrase les deux termes qui semblent s'exclure, qu'ils énoncent un paradoxe contre lequel on serait tenté de se récrier. Mais il renchérit encore sur

cette tournure par la phrase suivante : Le riche doit se glorifier de son *humiliation* — (il ne veut pas dire : de son *humilité*, c'est-à-dire, être d'autant plus humble) — le riche n'a pas besoin qu'on l'exhorte à se glorifier, il ne le fait que trop, et à propos d'un avantage bien passager et bien trompeur, de ses richesses matérielles, qui n'ont pas plus de durée et de consistance que la verdure des champs (És. XL, 6. Ps. XXXVII, 2; XC, 5; CIII, 15. Job XIV, 2, etc.). Hé bien donc, qu'il se glorifie, mais qu'il sache que ce dont il fait aujourd'hui sa gloire, cela fera tantôt son humiliation, quand la valeur véritable des biens matériels se révélera (chap. V, 2, 3). En style moins oriental et sententieux, on aurait dit : Laissez toujours le riche se glorifier de ce qui un jour l'humiliera, de ce par quoi se manifestera sa réelle pauvreté : vous, que le monde appelle pauvres et qu'il fait souffrir pour cela, espérez, soyez heureux dès à présent, car pour vous aussi les choses changeront.

L'image de la couronne (symbole de la récompense) appliquée aux biens de la vie à venir, est assez familière aux auteurs du Nouveau Testament. Nous l'avons rencontrée fréquemment chez Paul ; nous la retrouverons encore 1 Pierre V, 4. Apoc. II, 10. Si elle est empruntée dans le principe aux jeux publics des Grecs, elle doit avoir été depuis longtemps popularisée dans une sphère bien plus étendue, les apôtres ne pouvant pas l'avoir tirée de là. (Le nom de Dieu qui manque dans le texte de la dernière ligne se supplée facilement.)

[13] Que personne ne dise, quand il y succombe : c'est par Dieu que je suis tenté. Car Dieu est exempt de toute tentation du mal et ne tente lui-même personne. Chacun est tenté en tant qu'il est entraîné et séduit par sa propre convoitise. Puis la convoitise, ayant conçu, donne naissance au péché, et le péché, parvenu à son terme, enfante la mort. [16] Ne vous y trompez pas, mes frères bien-aimés ; tout don excellent et tout présent parfait vient d'en haut, de la part du père des lumières, chez lequel il n'y a aucun changement, aucune ombre de variation. C'est parce qu'il l'a bien voulu qu'il nous a enfantés au moyen de la parole de vérité, afin que nous fussions en quelque sorte les prémices de ses créatures. Sachez-le bien, mes frères bien-aimés !

I, 13-19. Nous avons traduit un peu plus librement la première phrase de ce morceau, parce que c'était le seul moyen de

faire comprendre au lecteur que l'association des idées, dans l'esprit de l'auteur, s'est faite d'une manière toute naturelle, tandis qu'elle doit paraître assez capricieuse, pour ne pas dire plus, partout où l'on s'obstine à employer sans autre liaison les termes d'*épreuve* et de *tentation*. Du reste, nous nous en rapportons à ce qui a été dit plus haut sur la relation psychologique et morale qui existe entre ces deux notions.

L'auteur ne se contente pas de repousser l'idée d'attribuer à Dieu la tentation, c'est-à-dire l'intention d'induire l'homme à mal faire, en l'exposant à une expérience malheureuse ou à la nécessité d'une détermination morale : l'*épreuve*, dit-il, qui vient de Dieu, a un tout autre but, et le mal qui n'a pas de prise sur Dieu ne saurait émaner de lui. Il veut indiquer la vraie source de la tentation. Cette source se trouve en nous-mêmes ; c'est la convoitise, la tendance naturelle de la chair, qui tient au monde, qui vise au mal (Gal. V, 16. Tite II, 12. Col. III, 5). Il n'examine pas d'où vient cette disposition, il se borne à la constater, à nous en rendre responsables, à nous contester tout droit d'en rejeter la faute sur quelqu'un d'autre.

La description qu'il donne des phénomènes moraux qui se produisent sur ce terrain est très-pittoresque, et la traduction a dû en partie effacer les couleurs du tableau. La convoitise est présentée comme un chasseur qui attire les animaux dans son piége au moyen d'appâts, puis surtout comme une courtisane qui nous fascinerait, et s'asservirait notre volonté ; si nous cédons à ses séductions, elle devient mère ; son enfant, c'est l'action mauvaise, le péché de fait ; cet enfant (en grec, le péché est du genre féminin) grandit, arrive à sa maturité, le péché se fortifie en nous, devient une puissance, et finalement, à son tour, met au monde la mort, la punition divine, irrémédiable. Voilà comment l'homme arrive à se perdre ; Dieu n'y est pour rien ; il est au contraire l'auteur et la source de tout bien ; et pour rester dans son image l'apôtre oppose, à la convoitise *mère* du péché et de la mort, le créateur *père* de ceux qui doivent être les *prémices*, les premiers fruits mûrs de la nouvelle moisson spirituelle, dont la semence à été la *parole de vérité*, l'Évangile (Matth. XIII, 23, etc.). Et de même que les prémices sont consacrées à Dieu, les chrétiens doivent l'être aussi. Nouveau motif de ne point s'attacher au monde. L'antithèse déjà signalée se traduit ici par celle des notions de sacré et de profane. Dieu est appelé le

père des *lumières*, c'est-à-dire des astres, en tant que ces derniers, par leur éclat, servent à symboliser l'illumination spirituelle. L'apôtre comprend cependant que cette comparaison déroge à la majesté divine ; il se hâte donc d'ajouter que la lumière qui est en Dieu et qui émane de lui n'est point sujette, comme celle des astres, à des éclipses et à des variations.

La phrase finale, d'après le texte vulgaire, se rattache à ce qui suit : *Ainsi donc, mes frères, tout homme doit être*, etc.

[19] Mais tout homme doit être prompt à écouter, lent à parler, lent à se mettre en colère. Car la colère de l'homme ne fait point ce qui est juste devant Dieu. Otez donc toute souillure, tout débordement de méchanceté, et recevez avec douceur la parole qui a été implantée en vous et qui peut sauver vos âmes. Mais appliquez-vous à mettre cette parole en pratique et ne vous bornez pas à l'écouter, en vous abusant vous-mêmes. [23] Car si quelqu'un écoute la parole sans la mettre en pratique, il ressemble à un homme qui aurait regardé dans un miroir son visage tel qu'il est naturellement, et qui, après l'avoir regardé, s'en serait allé et aurait oublié aussitôt comment il était. Celui, au contraire, qui contemple de près la loi parfaite, la loi de liberté, en s'y arrêtant, et qui arrive ainsi, non à être un auditeur oublieux, mais à mettre la main à l'œuvre, celui-là sera heureux par son action même.

I, 19-25. La transition du morceau précédent à celui-ci se fait simplement par la mention de la *parole*, de l'Évangile prêché au nom de Dieu, ou d'après une expression figurée, *planté* par Dieu et semé dans les cœurs pour leur salut. C'est le don le plus excellent parmi tant d'autres dont il s'agit de se montrer reconnaissant. Or, cela ne peut mieux se faire que par ces deux choses : d'abord *écouter* promptement, recevoir volontiers, avec déférence et empressement, ensuite *pratiquer*, mettre en œuvre. Si ce second élément manquait, le premier n'aurait pas de valeur. On s'abuserait étrangement, litt. : on ferait un bien faux raisonnement, en croyant qu'il suffit d'écouter. Il faut aussi *ôter* ce que la parole interdit et condamne, et puis *agir* et travailler selon ses directions. Tout à l'heure cette dernière idée sera développée par des exemples.

L'image du miroir n'est pas bien clairement énoncée. Voici ce que l'apôtre veut dire : En se regardant dans le miroir, on découvre les taches accidentelles qui défigurent le visage ou les

défauts de la toilette ; on en profitera pour y porter remède. Que dirait-on d'un homme qui, après s'être aperçu de la présence de choses de cette nature, n'en tiendrait pas compte ? Ainsi la parole de Dieu est comme un miroir, parce que, tout en nous dirigeant vers le bien, elle nous fait connaître, par la comparaison de l'idéal et de la réalité, tout ce qui nous manque ou nous défigure. Devons-nous passer devant elle en nous contentant de ce qu'elle nous apprend sur la réalité, et ne point nous y mirer jusqu'à ce que nous ayons atteint l'idéal ? Au contraire, au lieu d'y jeter en passant un regard superficiel, il faut s'y arrêter, se baisser, s'incliner, pour voir de plus près afin d'en profiter davantage. Le vrai bonheur est à ce prix-là.

La parole de l'Évangile est nommée par Jacques, comme elle l'est quelquefois aussi par Paul (Rom. III, 27; VIII, 2; Gal. VI, 2), une *loi*, parce qu'il l'envisage ici spécialement au point de vue de la direction morale et pratique qu'elle doit nous donner ; mais il l'appelle une loi de *liberté*, sans doute dans le même sens dans lequel nous trouvons ce mot chez d'autres apôtres aussi, c'est-à-dire relativement au péché. Cette interprétation se rattache à ce qui a été dit d'un côté de l'asservissement sous la convoitise, et de l'autre de la nécessité d'ôter les souillures, de se débarrasser du *débordement* du mal, c'est-à-dire, de cette masse d'éléments mauvais que l'homme traîne avec lui et dont après tout il ne sent que trop bien le fardeau.

Mais il y a encore un mot dans notre texte que nous n'avons pas relevé jusqu'ici, une idée que l'apôtre ne fait qu'effleurer et qu'il développera fort au long plus tard (chap. III). *Soyez lents à parler, lents à la colère*. Cette maxime a sa valeur, sans doute, quand on la prend dans son sens le plus large, et dans des applications nombreuses et variées que nous n'entendons pas exclure ici. Mais nous sommes convaincu que l'auteur a en vue quelque chose de plus spécial. Nous constaterons plus bas, qu'en recommandant la réserve à l'égard de l'usage de la parole, il a en vue le trop grand empressement des hommes à enseigner, à se faire les directeurs spirituels les uns des autres, et surtout à y mettre de la passion. Voilà aussi pourquoi il conseille à ses lecteurs de recevoir la parole avec *douceur*, c'est-à-dire, sans en faire un sujet de discussion et de controverse ; ce que cette parole enjoint étant de nature à s'imposer directement à la conscience et à n'avoir pas besoin d'examen contradictoire. Le danger naît préci-

sément à propos de ce que l'homme ajoute de son chef à la parole de Dieu.

[26] Si quelqu'un croit faire acte de culte, sans tenir sa langue en bride, mais en se trompant lui-même, son culte est vain. Un culte pur et sans tache au gré de Dieu le père, consiste à visiter les orphelins et les veuves dans leur détresse, à se conserver exempt de souillure vis-à-vis du monde.

I, 26, 27. Premier exemple de cette pratique réclamée par l'apôtre, exemple d'autant plus intéressant qu'il n'oppose pas simplement la charité active ou la sanctification personnelle à l'indifférence pour les prochains ou à la négligence à l'égard de soi-même. Le danger moral qui préoccupe l'auteur avant tous les autres, c'est qu'on ne tienne pas sa langue en bride, c'est qu'on croie faire acte de culte tout en lâchant le frein à la langue. Sérieusement, peut-il être question ici des péchés ordinaires de la langue, de bavardage, d'injures, de calomnie même? Qui est-ce qui a jamais cru faire acte de culte, ou se montrer plus particulièrement religieux par de pareilles qualités? Mais il s'agit positivement de la prétention de se mettre au premier rang parmi les fidèles, de valoir mieux que les autres, par le parler théologique, par le bruit qu'on fait comme docteur et controversiste.

[1] Mes frères, ne veuillez pas allier la foi en notre glorieux Seigneur Jésus-Christ à des considérations de personnes. Si, par exemple, il entre dans votre assemblée un homme vêtu d'un habit magnifique et portant une bague d'or, et qu'il entre aussi un pauvre en haillons, et que, en voyant celui qui porte l'habit magnifique, vous lui dites: Toi, assieds-toi ici à cette place d'honneur! et que vous dites au pauvre: Toi, reste-là debout! ou bien: Assieds-toi au bas de mon marchepied! ne faites-vous pas, à part vous, une distinction d'après un jugement inspiré par de mauvaises pensées? [5] Écoutez, mes frères bien-aimés! Dieu n'a-t-il pas élu ceux qui sont pauvres au gré du monde, pour qu'ils soient riches en foi et héritiers du royaume qu'il a promis à ceux qui l'aiment? Mais vous, vous auriez méprisé le pauvre! Ne sont-ce pas les riches qui vous oppriment? eux, qui vous traînent devant les tribunaux? Ne sont-ce pas eux qui outragent le beau nom que vous portez? Sans doute, si vous accomplissez la loi royale, selon cette parole de l'Écriture: *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* — vous faites bien; mais si vous faites acception des personnes, vous commettez un péché, et la loi elle-même vous

déclare transgresseurs. [10] Car celui qui aurait observé la loi entière et aurait failli en un seul point, est coupable à l'égard du tout. Car celui qui a dit: *Tu ne commettras pas d'adultère!* a dit aussi: *Tu ne commettras point de meurtre!* Or, si tu ne commets pas d'adultère, mais que tu commettes un meurtre, tu es devenu transgresseur de la loi. Parlez ainsi et agissez ainsi comme devant être jugés d'après une loi de liberté. Car le jugement est sans miséricorde pour celui qui n'a pas exercé la miséricorde. La miséricorde affronte le jugement.

II, 1-13. Ce morceau se rattache au précédent en ce qu'il introduit d'abord un second exemple destiné à illustrer la thèse de la nécessité de pratiquer la parole et de ne pas se borner à l'écouter. Et cet exemple est encore choisi dans le cercle d'idées dans lequel l'auteur se mouvait dès le commencement, savoir, à ce point de vue d'un antagonisme entre le monde et Dieu et de la nécessité de choisir entre l'un et l'autre. De plus, après tout ce que nous avons déjà lu, nous ne serons pas surpris de voir que la richesse est purement est simplement considérée comme un signe de tendance mondaine, la pauvreté comme le caractère inséparable de la piété. Il est vrai que la richesse, la puissance, imposent à la plupart des hommes; que la pauvreté, la condition faible et infime, leur inspire le mépris ou au moins l'indifférence; et l'on n'est que trop enclin à juger et à traiter les hommes d'après ces conditions tout extérieures. Hé bien, dit l'auteur, cette habitude est incompatible avec la foi chrétienne, qui exige qu'on se place à un point de vue tout différent.

L'auteur parle à des chrétiens. *Leur* assemblée, dont il est question ici, n'est donc pas la Synagogue, mais une réunion particulière et intime. Cependant il devait arriver fréquemment que des étrangers, des curieux, s'y trouvaient, avec des dispositions plus ou moins bonnes. On n'avait aucune raison de les exclure. A Jérusalem surtout, où nous supposons que l'auteur écrivait, ce fait devait se produire très-souvent. Il en parle donc par expérience. Il pouvait avoir observé, ce que nous savons tous, que dans la société l'habit fait l'homme, que le riche a la préséance et tous les honneurs. Mais à ses yeux c'était là une concession faite au monde. Nous dirions peut-être que les hommes doivent être jugés d'après leur valeur morale, et telle est sans doute aussi au fond la pensée de l'apôtre; mais il est si bien convaincu *qu'il est*

bien difficile qu'un riche entre dans le royaume de Dieu (Matth. XIX, 23. Luc. VI, 20), qu'il ne s'arrête pas même à cet examen préalable, que l'expérience est censée avoir déjà fait, selon lui, d'une manière générale et définitive. Ce sont les riches qui oppriment, qui poursuivent, qui dépouillent par tous les moyens, légaux ou autres; ce sont les riches qui outragent le nom que nous portons (c'est le nom de *Christ*, et non celui de *chrétiens*, que les fidèles ne se donnaient pas eux-mêmes), c'est-à-dire tout simplement: ce sont eux qui sont nos adversaires dans le monde. Ce sont au contraire les pauvres que Dieu a élus (1 Cor. I, 27), c'est à eux qu'appartient le royaume à venir, en compensation de leur sort malheureux sur la terre.

Cette manière tranchante de séparer les hommes en catégories et de provoquer des antipathies là où il n'y en avait peut-être pas, ou pour mieux dire, cette insistance que l'apôtre met à classer les *hommes*, là où nous aurions pensé qu'il serait plus important de bien signaler la diversité des *principes* et des tendances, elle pouvait faire naître une objection. Le commandement suprême n'était-il pas *d'aimer Dieu, et son prochain comme soi-même* (Matth. XXII, 39), et cette maxime n'est-elle pas consacrée par l'Écriture (Lév. XIX, 18)? L'auteur est loin de nier cela. Il appelle lui-même ce précepte la loi *royale*, le commandement par excellence. Mais il persiste dans sa remontrance. Cent fois l'Ancien Testament blâme ceux qui font acception des personnes, c'est-à-dire qui jugent d'après des considérations extérieures et étrangères aux faits. Dieu, est-il dit, ne fait pas acception des personnes. Malheur au juge qui fait acception des personnes! C'est donc là une faute, une transgression, condamnée d'avance par la loi. Or, pour mériter l'éloge d'avoir observé la loi, il ne suffit pas de remplir *un* devoir, il faut les remplir tous; celui qui transgresse *un* commandement, pèche tout autant que s'il les avait transgressés tous. Il ne suffit pas d'aimer le prochain, il faut aussi ne pas faire acception des personnes. Montrer du mépris au pauvre parce qu'il est pauvre, de la déférence au riche parce qu'il est riche, cela n'est pas cet amour du prochain que la loi demande, c'est un symptôme non équivoque qu'on fait une *distinction d'après un jugement inspiré par de mauvaises pensées*, par un point de vue étranger à la parole de Dieu, incompatible avec la foi en Christ, qui doit nous détacher du monde. (Cette phrase a été traduite de différentes manières, elle est assez obscure.)

La loi est une loi de *liberté*, elle veut vous dégager de la servitude du monde et du péché ; rompez donc avec le monde ; l'humilité qu'on s'impose en face du riche, prouve au fond qu'on estime sa position plus désirable que celle qu'on occupe, en d'autres termes, on montre qu'on tient à ce qui la distingue des autres. Or, il ne faut pas oublier que les hommes seront jugés d'après cette loi-là ; il importe donc qu'on enseigne et qu'on agisse en conséquence, qu'on ne transige pas sur les principes, qu'on ne flatte pas le monde dans ses représentants, qu'on ne tourne pas le dos à Dieu en refusant sa sympathie à ceux qui lui appartiennent plus particulièrement, aux pauvres (Matth. V, 7 ; X, 42 ; XXV, 40 ss., etc.) La *miséricorde*, la charité pour ceux qui en ont besoin, *affronte* le jugement, c'est-à-dire qu'elle n'a pas besoin de le craindre : sa cause y est gagnée d'avance.

[14] A quoi cela sert-il, mes frères, si quelqu'un dit avoir de la foi, et qu'il n'ait pas d'œuvres ? La foi peut-elle le sauver ? Si par exemple un frère ou une sœur sont dans le dénûment et manquent de la nourriture quotidienne, et que quelqu'un de vous leur dise : Allez en paix, chauffez-vous, rassasiez-vous ! sans leur donner ce qui est nécessaire au corps, à quoi cela sert-il ? De même aussi la foi, si elle n'a point d'œuvres, est morte en elle-même. [18] Au contraire, on pourra dire : Toi, tu as la foi ; moi, j'ai des œuvres : montre-moi ta foi sans les œuvres, et moi, par mes œuvres, je te montrerai la mienne. Tu crois qu'il y a un Dieu unique ? fort bien ! Les diables le croient aussi et ils tremblent ! Mais veux-tu savoir, ô homme vain, que la foi sans les œuvres est stérile ? N'est-ce pas pour des œuvres que notre père Abraham a été déclaré juste, parce qu'il avait offert sur l'autel son fils Isaac ? Tu vois que la foi coopérait à ses œuvres, et c'est par les œuvres que la foi fut rendue parfaite, et l'Écriture fut accomplie en ce qu'elle dit : *Abraham crut Dieu et cela lui fut imputé à justice ;* et il fut appelé l'ami de Dieu. [24] Vous voyez que c'est par suite des œuvres que l'homme est déclaré juste et non par suite de la foi seule. Ainsi encore la courtisane Rahab, n'est-ce pas pour des œuvres qu'elle a été déclarée juste, parce qu'elle avait accueilli les messagers et qu'elle les avait fait partir par un autre chemin ? Car de même que le corps sans l'esprit est mort, de même la foi aussi est morte sans les œuvres.

II, 14-26. Ce morceau, devenu célèbre par les longues discussions théologiques qui s'y sont rattachées, surtout dans les temps modernes, ne contient au fond qu'une nouvelle application d'un

principe déjà formulé et proclamé précédemment. Il s'agit encore de la nécessité absolue de la *pratique* du devoir, comme seule expression adéquate de la vraie religion. Cette pratique (sanctification et charité) avait été successivement opposée à la simple audition passive et stérile de la parole de Dieu, puis à la prétention de faire de l'enseignement, comme si le culte consistait dans le parler, ensuite à la fausse appréciation du rapport entre le monde et Dieu, de laquelle résulte une conception erronée du devoir, enfin à l'illusion qu'on pourrait se faire au sujet de la valeur d'un accomplissement partiel et incomplet des commandements de Dieu. Ici, cette même pratique est recommandée comme seule vraie, bonne et salutaire, à l'exclusion d'une simple conviction restée à l'état de théorie et n'exerçant aucune influence sur la volonté.

Pour bien saisir la pensée de l'auteur, il faut d'abord constater qu'il ne parle pas d'une conviction affectée, d'une foi mensongère; car il ne fallait pas de grands efforts pour prouver qu'une pareille foi non-seulement n'a aucune valeur, mais est même un grave péché, parce qu'elle est une tentative de tromper à la fois Dieu et les hommes. Non, l'apôtre admet que l'on soit convaincu; il veut seulement prouver que cela ne suffit pas. Et ce fait, il le démontre par une série d'exemples très-instructifs que nous allons analyser dans un ordre un peu différent de celui dans lequel ils se présentent, afin d'en faire mieux ressortir la portée.

1° *Tu crois*, dit-il, *qu'il y a un Dieu unique*.... voilà bien l'exemple le plus frappant qu'on pouvait choisir; car il s'agit là d'une vérité théorique absolue, incontestable. Hé bien, le fait qu'on l'accepte, qu'on en est pénétré et convaincu, suffit-il pour assurer le bonheur de l'homme, pour le rendre agréable à Dieu, pour en faire un chrétien, pour le sauver enfin? Certes non, car les *diables* le croient et le savent également, et ils *tremblent*, c'est-à-dire, cette conviction produit un effet tout opposé, parce qu'il leur manque la chose essentielle, l'action conforme à la reconnaissance d'un Dieu saint et juste.

2° *Abraham*, notre père, avait certainement la foi; il connaissait Dieu, il conversait avec lui, il a été par ses sentiments un modèle de piété. Mais cela suffisait-il? Dieu s'est-il contenté de ces dispositions intérieures? Non, il lui demanda le sacrifice de son fils. Sans doute, si Abraham n'avait pas eu de foi, il n'aurait pas obtempéré à cette injonction; mais Dieu ne l'aurait pas faite s'il

ne lui avait pas fallu des preuves. La foi coopéra donc à l'acte, le rendit possible et facile, mais sans l'acte elle serait restée imparfaite et sans valeur. Si l'Écriture dit qu'Abraham fut déclaré juste en vue de sa foi, c'est que cette foi avait reçu sa confirmation, avait été pour ainsi dire validée, par les œuvres ; et s'il lui fut décerné (par la tradition) le titre honorifique d'ami de Dieu, ce ne fut pas à cause de n'importe quels sentiments intimes, mais à cause d'un attachement qui avait fait ses preuves.

3° *Rahab*, dont l'histoire est racontée dans le livre de Josué à l'occasion de la prise de Jéricho, fut la seule personne épargnée dans le massacre des habitants de cette ville. Israël et son chef théocratique, agissant ici au nom de Dieu, lui assurèrent la vie sauve, en d'autres termes, la déclarèrent juste et la sauvèrent, tandis que tous ses concitoyens furent frappés de malédiction et exterminés (on remarquera l'analogie entre ces faits purement matériels et politiques et les faits d'une nature essentiellement spirituelle et morale qu'ils sont destinés à illustrer). Pourquoi en a-t-on agi ainsi envers cette femme ? La réponse ne saurait être douteuse. En effet, suffira-t-il de dire que c'était parce qu'elle croyait à la victoire des Israélites, ou qu'elle avait de la sympathie pour eux ? Mais ils n'en auraient rien su ! Elle fut sauvée pour avoir *agi* en leur faveur, en recevant chez elle leurs espions, en les cachant, en leur sauvant la vie. Voilà donc encore, et très-positivement, l'acte qui est la cause directe du salut.

4° Enfin, dans la vie de tous les jours, en face des besoins sociaux, suffit-il de parler, de professer des principes, d'affirmer le devoir, pour produire un effet matériel ? Suffit-il de *dire* à celui qui a faim, rassasie-toi ? à celui qui est nu, chauffe-toi ? Évidemment il faut lui *donner* de quoi se vêtir et se nourrir. La parole bienveillante (car c'est bien elle que l'auteur oppose à l'acte, et non pas une parole dédaigneuse et dure), la parole bienveillante à elle seule, toute bonne qu'elle est, ne sert à rien, si elle n'est pas accompagnée ou suivie d'un acte charitable.

L'auteur se résume, à trois reprises (v. 17 s. et v. 24 et 26), pour formuler sa pensée d'une manière plus générale : *la foi sans les œuvres est morte, stérile,* cela veut dire sans effet salutaire pour celui qui s'en contente, qui borne à elle seule sa religion, de même qu'elle est sans effet au dehors, à l'égard des autres ; ou plutôt, ce dernier défaut est la cause directe du premier. La *justification,* c'est-à-dire la déclaration de Dieu que l'homme est

comme il le veut avoir, *intervient après et en vue des œuvres*, et non de la foi seule, c'est-à-dire d'une conviction purement théorique, qui, sans doute, ne doit pas faire défaut, mais qui ne saurait produire l'effet plus éloigné, à moins d'avoir produit l'effet plus prochain : d'abord la pratique du devoir, ensuite seulement la justification. D'après cela, il est évident que, si l'on doit dire que les *deux* éléments, la foi et les œuvres, doivent exister et se manifester dans l'homme véritablement chrétien, il faut pourtant considérer les œuvres comme le plus important : car là où elles se produisent, on constate que la foi existe aussi ; tandis que la foi pourrait exister sans les œuvres, et, dans ce cas, n'avoir aucune valeur. *La foi n'a de vie et de valeur que par les œuvres*, comme *le corps n'a de vie et de valeur que par l'esprit*. Ce simple parallélisme décide la question ; car personne ne mettra le corps au-dessus de l'esprit.

Il y a plus (v. 18) : l'existence même de la foi ne se reconnaît que par les œuvres ; sans celles-ci on ne sait pas même que celle-là n'est pas soit une illusion, soit un mensonge. Pour prouver cela, l'apôtre se pose en face d'un homme qui dit (et qui peut dire en bonne conscience) qu'il a la foi ; lui, l'apôtre, ne dira pas qu'il a la foi, il se borne à montrer ses œuvres. Quelle sera la position respective de ces deux personnes ? L'apôtre aura apporté des faits palpables, et son interlocuteur, les voyant, saura aussi que la foi, dont il n'a pas parlé, y est également ; tandis que l'autre personnage, qui n'a rien produit, si ce n'est son assertion purement théorique qu'il a la foi, n'aura point pu convaincre l'apôtre, faute de preuves palpables.

Les commentateurs ont l'habitude d'insérer ici de longues discussions sur la fameuse question de savoir si ce passage contredit, ou bien même est destiné à contredire, l'enseignement des épîtres pauliniennes, ou si l'on peut établir, sur une base plus ou moins solide, un accord entre les deux auteurs. On sait que Luther et ses successeurs immédiats se sont prononcés catégoriquement dans le sens négatif, et ont été ainsi amenés à contester à notre épître la dignité canonique. Beaucoup de nos savants contemporains, sans se préoccuper de cette dernière question, ont été de cet avis, et ont même parlé d'une polémique directe et intentionnelle. Beaucoup d'autres, depuis le dix-septième siècle jusqu'à nos jours, ont été d'un avis contraire. Nous ne nous engagerons pas ici dans ce débat théologique. Nous nous bornons, dans cet ouvrage, à

bien préciser le sens de chaque texte. Pour ce qui est du jugement à porter sur le rapport entre les deux formules ou points de vue, nous croyons pouvoir ici nous contenter de renvoyer nos lecteurs à un chapitre particulier de notre *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, t. II, p. 251 s. de la troisième édition.

[1] Ne veuillez pas, mes frères, vous ériger en docteurs en trop grand nombre, sachant que nous serons jugés plus sévèrement. Car nous sommes tous sujets à faillir, à beaucoup d'égards ; si quelqu'un s'en préserve dans ses discours, c'est là un homme parfait, capable de tenir en bride son corps tout entier. Si nous mettons le frein dans la bouche des chevaux pour qu'ils nous obéissent, nous dirigeons aussi leur corps tout entier. Voyez encore les vaisseaux qui sont si grands et que poussent des vents violents : ils sont dirigés par un très-petit gouvernail partout où le veut l'intention du pilote. [5] De même la langue est un petit membre et elle a de grandes prétentions. Voyez quel petit feu peut embraser une grande forêt ! La langue aussi est un feu ; ce monde d'iniquité, la langue, se pose parmi nos membres, souillant le corps tout entier, et enflammant le cours de la vie, enflammée elle-même par l'enfer. Car les quadrupèdes, les oiseaux, les reptiles et les poissons de toute espèce peuvent être domptés et ont été domptés par l'espèce humaine, mais pour ce qui est de la langue, aucun homme ne peut la dompter ; c'est un mal sans repos, elle est pleine d'un venin mortel. [9] Par elle nous bénissons le Seigneur et père ; par elle aussi nous maudissons les hommes créés à l'image de Dieu. C'est de la même bouche que sort la bénédiction et la malédiction. Il ne doit pas en être ainsi, mes frères. La source fait-elle jaillir de la même ouverture de l'eau douce et de l'eau salée ? Le figuier, mes frères, peut-il produire des olives, ou la vigne des figues ? Tout aussi peu la source salée donnera de l'eau douce !

III, 1-12. L'antithèse entre la théorie et la pratique, qui vient d'être développée dans le morceau précédent, amène, par une association d'idées on ne peut plus simple, le conseil très-sérieux donné aux chrétiens de ne pas rechercher de préférence les occasions de faire de la pure théorie, d'enseigner, de prêcher. Non que ce ne soit pas aussi une chose utile et nécessaire ; mais l'auteur se préoccupe de ce que beaucoup de ceux qui enseignent s'exposent à s'y adonner trop exclusivement, à négliger la pratique qui est l'essentiel, à attacher une valeur excessive à leurs propres paroles, à épuiser leurs forces dans le raisonnement et

leur temps dans le discours, à exagérer l'importance de leurs conceptions subjectives, enfin à donner libre carrière à leur spéculation d'abord, puis à leurs prétentions, enfin à leurs passions. C'est ainsi que l'auteur revient à une idée qu'il a déjà effleurée plus haut (chap. I, 19, 26), et cette fois-ci il s'y arrête et traite son sujet à fond. L'énergie qu'il y met, on serait presque tenté de dire la vivacité toute poétique de ses couleurs, fait voir combien la chose lui tenait à cœur, et combien son expérience a dû lui imposer l'obligation de s'exprimer avec une certaine véhémence. Mais nous constaterons encore une fois que rien dans ce texte ne nous autorise à ramener sa pensée aux fautes ordinaires commises au moyen de la langue, à circonscrire notre interprétation à la sphère des devoirs et des défauts sociaux communs ; il s'agit bien certainement avant tout de l'enseignement, de la théorie, d'une occupation relative aux vérités religieuses qui en entrave l'usage pratique, de la controverse qui trouble la paix de la communauté sans la rendre meilleure. Si les réflexions de l'auteur peuvent encore trouver leur application dans un cercle plus étendu de devoirs et de relations, cela ne prouve pas qu'il ait eu en vue cette possibilité ; en effet, nous n'avons pas remarqué jusqu'ici qu'il se soit laissé aller à de vagues généralités.

Au siècle apostolique, les *docteurs* n'exerçaient pas une fonction officielle et distincte. On enseignait plutôt occasionnellement, mais on pouvait arriver à y prendre goût, à s'en faire une occupation régulière. C'est cette tendance que l'apôtre a en vue. Comme il est docteur lui-même, il parle communicativement ; il a la conscience de l'immense responsabilité qui pèse sur sa charge et il en avertit les autres, pour appeler leur attention sur les périls auxquels ils s'exposent. En effet, l'homme est faible et enclin au péché ; à chaque pas qu'il fait dans sa carrière il peut faillir ou broncher. Mais de toutes les chutes aucune n'est plus fréquente que celle qui s'accomplit par le mauvais emploi de la parole. Cela est si vrai, dit-il, que celui qui sait maîtriser sa langue sera aussi plus apte à maîtriser les autres membres, organes de la convoitise (Marc IX, 43 ss.).

Du reste, dans ce morceau généralement figuré et d'une composition presque poétique, la comparaison porte successivement sur différents points. Il y a d'abord l'antithèse entre la petitesse matérielle de la langue, considérée comme membre du corps, et sa

puissance morale. A ce titre, elle est d'abord mise en parallèle avec la bouche du cheval, ensuite avec le gouvernail d'un vaisseau. Le cheval et le vaisseau sont deux masses ou corps doués d'une grande force, difficiles à manier tous les deux et incomparablement supérieurs à l'homme. Pourtant celui-ci les domine dès qu'il parvient à s'emparer de la *bouche* du cheval, et dès qu'il commence à manier le *petit* gouvernail. Aussi la langue se *targue-t-elle* de grandeur, elle parle haut, elle revendique une position d'honneur, elle joue un grand rôle.

De là, l'auteur passe à une seconde comparaison, qui lui tient encore plus à cœur. Toute petite qu'elle est, la langue peut faire un mal immense. De même qu'une *petite* étincelle peut embraser une *grande* forêt, la langue peut mettre le monde en feu. Le feu est considéré comme un élément destructeur; la langue peut lui être comparée à ce titre, et même à deux égards. Elle met le feu à la vie, y introduit un élément de violence et de destruction, et à elle-même ce feu est communiqué par la puissance de l'enfer; c'est un feu infernal, quant à son origine, sa tendance et son effet. L'expression est ici en partie obscure et recherchée. Ce que nous traduisons par le *cours de la vie*, est appelé proprement la *roue de la naissance*, probablement parce que l'auteur compare la vie à une roue qui court, ou qui parcourt un espace, à partir du moment de la naissance. Par les autres phrases : un *monde d'iniquité*, et *souiller*, l'auteur laisse tomber cette allégorie.

Une troisième comparaison porte sur la force indomptable de la langue, à laquelle il a été fait allusion dès les premières lignes de ce morceau. L'homme qui est parvenu à maîtriser tous les êtres qui l'entourent, échoue incessamment dans ses efforts quand il doit brider sa langue. Comme exemple des écarts de cette dernière, l'apôtre signale ce fait à la fois singulier et déplorable, que les sentiments les plus divers et les plus contradictoires s'expriment par la langue, de sorte qu'évidemment l'un au moins doit être faux et condamnable, si ce n'est tous les deux. Car si la malédiction prononcée contre un semblable est un crime, la louange de Dieu prononcée simultanément ne peut être que le fruit de l'hypocrisie. Dieu est le père commun des hommes, créés tous à son image; comment donc accorder ces deux manifestations? (Matth. V, 24. 1 Jean IV, 20.) Les images et l'application ont ici une double portée : Deux effets contradictoires ne peuvent provenir d'une seule cause, et chaque cause a son effet

correspondant. L'effet étant mauvais, la cause ne saurait être bonne ; le cœur doit être mauvais aussi.

Le texte de ce morceau, comme en général celui des épîtres catholiques, présente beaucoup d'altérations, dans les manuscrits et dans les éditions. Nous l'avons traduit et commenté selon la forme adoptée par la critique moderne. Quant au style que nous avons qualifié de poétique, il est curieux de remarquer que la plupart des images dont se sert l'auteur se retrouvent dans la littérature profane, par la raison qu'elles sont très-naturelles. Voyez, pour la bride et les chevaux, Xénophon (Cyrop. IV, 3, 3) et Sophocle (Antig. 477) ; pour le gouvernail, Lucrèce (IV, 899) ; les deux images combinées avec la langue humaine se trouvent textuellement dans l'Axiochus de Platon et dans Plutarque (de aud. poet., p. 33), ainsi que dans Philon (de agricult., p. 311) ; l'image de la forêt incendiée appartient déjà à Homère (Iliade XI, 155) et à Pindare (Pyth. III, 66), et celle des animaux domptés se lit dans les mêmes termes chez Sophocle dans l'Antigone (v. 332).

[13] Qui d'entre vous est sage et intelligent ? Qu'il en donne les preuves par une bonne conduite et par la douceur de sa sagesse! Mais si vous avez dans votre cœur un zèle acrimonieux et querelleur, n'allez point affecter une vaine gloriole et mentir ainsi contre la vérité. Ce n'est point là la sagesse qui vient d'en haut, mais une sagesse terrestre, sensuelle, diabolique. [16] Car là où il y a un zèle querelleur, il y a aussi du désordre et toutes sortes de mauvaises actions. La sagesse d'en haut est d'abord pure, ensuite pacifique, modérée, conciliante, pleine de charité et de bons procédés, éloignée de la duplicité et de l'hypocrisie. Le fruit de la justice est semé au moyen de la paix par ceux qui la maintiennent.

III, 13-18. Ceux qui prétendent instruire les autres doivent commencer par prouver qu'ils sont instruits eux-mêmes ; il faut qu'ils fassent leurs preuves (litt. : *qu'ils montrent leurs œuvres*) ; car ce sont les œuvres qui font connaître les pensées et les sentiments. Cette nouvelle antithèse entre la sagesse accompagnée de douceur, et l'esprit de dispute, cette mention de la vaine gloriole opposée à la vérité, fait voir encore une fois qu'il ne s'agit pas des abus de la parole dans le sens des devoirs sociaux en général, mais dans l'application toute spéciale à l'enseignement. Or, la preuve qui doit démontrer qu'on est qualifié pour instruire

les autres, c'est tout juste l'opposé de ce que l'auteur a décrit jusque-là. Ce n'est pas l'abus de la *langue*, mais la *pratique* du devoir, la bonne conduite ; ce n'est pas l'amertume du cœur et l'esprit de dispute, mais la douceur qui caractérisera le genre de *sagesse* (ou de savoir) qu'on veut faire valoir. Un docteur chrétien qui se laisserait inspirer par ce mauvais esprit, *mentirait contre la vérité*, car cet esprit est incompatible avec sa mission ; il s'arrogerait, par suite d'une fausse appréciation de lui-même, des fonctions qu'il serait incapable de remplir dignement. Sans doute, la *sagesse* est la condition indispensable pour qui veut instruire les autres, mais il y a deux sortes de sagesse : Celle qui vient de la terre, de la disposition naturelle de l'homme non régénéré, de ses affections charnelles ou *animales* (1 Cor. II, 14 ; III, 1) et, à vrai dire, du diable, pousse à l'acrimonie, à la querelle, à la controverse, elle détruit au lieu d'édifier. Celle qui vient du ciel est avant tout pure de pareils alliages, et par conséquent elle se manifeste par les caractères opposés à ceux qui viennent d'être nommés. Ils se résument dans la notion de la *paix*, que l'apôtre estime être assurée là où la langue ne la trouble pas. Il compare cette paix (considérée d'abord comme une qualité morale, ensuite comme un état social) à une semence d'où provient un *fruit* doux et salutaire, et ce fruit est la *justice*, c'est-à-dire cet état normal auquel Dieu prend plaisir et auquel le chrétien doit tendre.

1 D'où viennent parmi vous les guerres et les luttes? N'est-ce pas? c'est de vos passions qui combattent dans vos membres? Vous convoitez et vous ne possédez pas, vous assassinez, vous êtes jaloux, sans pouvoir obtenir ; vous luttez et vous guerroyez ; vous ne possédez point, parce que vous ne savez pas demander. Vous exigez bien, mais vous ne recevez pas, parce que vous demandez mal, dans le but de dépenser pour satisfaire vos passions. Idolâtres que vous êtes ! Ne savez-vous pas que l'amitié du monde, c'est l'inimitié contre Dieu? Quiconque donc veut être l'ami du monde, se constitue l'ennemi de Dieu.

IV, 1-4. Ces idées se rattachent étroitement à ce qui précède et il n'y avait pas de raison pour couper ici le texte en chapitres. Il avait été question de l'esprit de discorde qui se manifeste parmi les hommes, surtout aussi par suite de l'abus de la parole, du mauvais usage de la langue, de la prétention de se faire le

directeur des autres. La source de cette tendance est positivement mauvaise ; ce sont nos *passions*, ou, si l'on veut, nos affections, les instincts charnels, qui nous guident, qui sont comme des guerriers armés qui s'emparent de nous, qui s'établissent dans nos membres, les poussent et les dirigent à leur gré et ne leur permettent pas de se subordonner à l'esprit, lequel seul devrait les gouverner. Elles sont toutes des manifestations diverses de l'amour immodéré de soi-même, de l'égoïsme qui ne connaît d'autre règle que sa propre satisfaction, sans aucun égard aux droits des autres et au devoir. Pour l'image, comparez Rom. VI, 13; VII, 22, Col. III, 5.

Ce débordement de la passion est peint par une série de termes cités à titre d'exemples et en partie synonymes, les uns étant figurés, les autres propres : *convoiter*, *envier*, *guerroyer*, *assassiner*. Cette dernière expression n'a pas besoin d'être prise à la lettre. Sans doute la passion peut entraîner l'homme jusqu'à l'effusion du sang, mais au point de vue évangélique le meurtre se commet déjà par la disposition intérieure de la haine et de la colère, même sans être consommé matériellement (Matth. V, 21. 1 Jean III, 15). On a eu tort de changer le mot dans les anciennes éditions.

Et que gagne-t-on à cette fougue déréglée de la passion? Ni une véritable satisfaction, ni le repos de l'âme, ni un vrai plaisir, ni la paix intérieure. On trouble la société, on fait du tort aux autres, sans obtenir un véritable avantage pour soi-même. Car la satisfaction donnée momentanément à la passion n'est pour elle qu'un nouvel aiguillon. Il y aurait bien un moyen d'obtenir un vrai bien, un vrai bonheur ; il faudrait savoir le demander. Ce mot de *demander* est pris ici dans des sens différents, distingués dans l'original par deux formes du même verbe, et que nous avons dû rendre par deux mots divers. Il y a demander (à l'*actif*) dans le sens d'exiger, de solliciter avec véhémence, de prétendre impérieusement. C'est ce que vous faites, dit Jacques ; c'est ce que vous savez faire : mais cela n'aboutit pas ; ce n'est pas le chemin de la véritable satisfaction qui rend l'âme contente. Pour arriver à celle-ci, il faudrait demander (au *moyen*) autrement ; demander dans le sens de prier, solliciter avec humilité et résignation, avec modération et confiance, se fiant à Dieu et non à ses propres forces, sachant distinguer ce qui est vraiment salutaire de ce qui ne donne qu'une jouissance passagère, aspirant à

ce qui plaît à Dieu pour en faire un bon usage et non à ce que réclame notre égoïsme pour en jouir seul.

Par la nature même des choses, l'auteur est amené à signaler ici l'opposition radicale entre Dieu et le monde, le bien et le mal, l'impossibilité d'être à la fois l'ami de l'un et de l'autre, ou aimé de l'un et de l'autre. Car il faut remarquer que ces deux rapports peuvent être pris à la fois dans le sens actif et dans le sens passif, l'amitié étant quelque chose de réciproque. Peut-être la pensée de l'apôtre est-elle le mieux rendue si nous traduisons : Celui qui aime le monde se *fait reconnaître* comme ennemi de Dieu (comp. Matth. VI, 24. Jean XV, 19). Pour résumer en un seul mot cette idée d'inimitié contre Dieu, Jacques se sert d'une expression consacrée par le langage figuré des prophètes et répétée aussi par Jésus (Matth. XII, 39), mais que nous avons remplacée dans notre traduction par une autre qui en donne le sens, en sacrifiant une forme qui ne nous est pas familière. En hébreu, une défection de Dieu est représentée comme un adultère, Israël étant considéré comme engagé à Jéhova par un lien conjugal. Le texte dit donc au fond : Par une conduite pareille vous êtes de véritables païens. (Le texte vulgaire met les deux genres : *hommes et femmes adultères*, ce qui, d'après l'esprit de la syntaxe hébraïque, marque la totalité. La critique à biffé le masculin sans changer le sens.)

[5] **Ou bien, croyez-vous que l'Écriture parle en l'air ? C'est avec jalousie qu'il réclame l'esprit qu'il a logé en nous, mais il nous offre aussi une grâce plus grande. C'est pour cela qu'il dit : *Dieu résiste aux orgueilleux, mais aux humbles il offre sa grâce.***

IV, 5, 6. Ces deux versets passent, et non sans raison, pour être les plus difficiles du Nouveau Testament. Il n'y a pas un mot dans ce texte dont le sens et le rapport avec les autres ne soient douteux; aussi dans les éditions la ponctuation syntactique varie-t-elle à l'infini, et dans les commentaires, loin de trouver une solution simple et naturelle, on ne fait que constater l'obscurité de la pensée et de l'expression.

Voici d'abord quelques indications qui feront voir à nos lecteurs pourquoi ce texte est réellement difficile au point qu'on ne peut choisir qu'entre la supposition qu'il aurait été matériellement corrompu dans les premières copies, et le regret que

l'auteur n'ait pas eu la main bien heureuse dans l'expression de sa pensée. Avec la phrase : *Ou bien croyez-vous.....?* il veut naturellement introduire une opinion contraire à celle qu'il vient d'énoncer : prétendez-vous dire que le contraire est vrai ? Tout cela est bien clair, mais voici la difficulté : ce qui suit, est-ce une citation scripturaire ? et dans ce cas, où commence-t-elle ? où finit-elle ? d'où est-elle prise ? que signifie-t-elle ? Ou bien la citation n'est-elle faite qu'au 6[e] verset, de sorte que le cinquième contient une pensée incidente ? Toutes les réponses possibles, et un bon nombre d'impossibles, ont été données à propos de ces questions. Nous ne les reproduirons pas, bien que nous ne soyons pas sûr du tout de la justesse de la nôtre. Nous nous bornerons à rendre compte de notre traduction, basée principalement sur l'impossibilité absolue de trouver dans l'Ancien Testament un texte quelconque que l'auteur aurait pu vouloir invoquer ou rappeler par les paroles du v. 5. Ces paroles doivent donc lui appartenir à lui-même ; en second lieu, nous maintenons que l'association des idées doit nous guider dans l'interprétation et nous imposer le devoir de rattacher notre texte à celui qui précède.

Or, dans ce qui précède immédiatement l'auteur avait signalé l'incompatibilité absolue entre l'amitié du monde et celle de Dieu, et il s'était servi, pour la caractériser, d'un terme emprunté aux rapports conjugaux et qui assimilait l'amour d'un homme pour le monde à l'infidélité de l'épouse adultère, c'est-à-dire au crime le plus impardonnable au point de vue des mœurs orientales. C'est à cette comparaison que se rattache la phrase que nous avons à étudier maintenant. *Croyez-vous que l'Écriture parle en l'air*, en vain, sans motif suffisant ? que ce n'est pas son sérieux, quand elle s'exprime d'une manière aussi sévère ? Ne vous y trompez pas : Dieu déclare lui-même dans l'Écriture qu'il est un Dieu *jaloux* ; il ne souffre pas qu'on se partage entre lui et un autre maître ; il *réclame* pour lui tout seul l'amour, la foi, l'obéissance ; il nous a donné son *esprit*, précisément pour que nous lui appartenions exclusivement. (Nous sommes convaincu que Dieu est le sujet dans la phrase qui forme la seconde moitié du v. 5, quoique le nom ne s'y trouve pas.) Cet esprit doit nous faire tendre vers lui seul. En revanche, et pour le cas que nous suivrions l'impulsion qu'il voulait nous donner, *il nous offre* et accorde aussi *une grâce plus grande ;* si nous l'aimons, il nous aimera ; nous ne perdrons rien à nous séparer du monde et de ses

biens trompeurs ; au contraire, nous y gagnerons. Car l'Écriture dit encore (Prov. III, 34) : que *Dieu accorde sa grâce aux humbles* et *qu'il résiste aux orgueilleux*, c'est-à-dire qu'il la leur refuse. Il est évident que les *humbles* et les *orgueilleux* sont, comme dans toute cette épître, d'un côté les hommes pieux, mais peu favorisés dans ce monde-ci, de l'autre ceux qui jouissent des biens de la terre, mais qui par cela même ne recherchent pas Dieu. Ce sont les portraits tracés dès la première page du livre.

[7] Soumettez-vous donc à Dieu, résistez au diable, et il fuira loin de vous. Approchez-vous de Dieu et il s'approchera de vous. Purifiez vos mains, pécheurs ; sanctifiez vos cœurs, hommes irrésolus ! Soyez affligés et tristes, et pleurez ! Que votre rire se change en deuil et votre gaîté en abattement ! Humiliez-vous devant Dieu et il vous élèvera.

IV, 7-10. Ici l'apôtre s'arrête à décrire l'amitié de Dieu dans ses conditions et ses conséquences. Il commence par demander la *soumission*, et cela d'autant plus naturellement qu'il avait dépeint les hommes qu'il veut convertir par le nom d'orgueilleux. Ils se prévalaient de leur puissance, de leur richesse ou de leur autorité et ne recherchaient que cela. Avant toute autre chose il faut qu'ils détournent leur regard de ces biens, soit comme objets de leurs désirs, soit comme base de leur valeur personnelle. Cherchez Dieu et cherchez-le humblement ; soyez disposés à tout donner pour obtenir sa grâce, et il ne se refusera pas à vous. Par contre, *résistez au diable*, lequel, en sa qualité d'adversaire de Dieu, veut vous asservir à lui-même, et vous empêcher de vous rallier à Dieu. Il vous subjugue au moyen de vos convoitises (chap. I, 14 ; IV, 1) ; mais sa puissance n'est pas invincible. Dès que nous le voulons, Dieu vient nous assister. Faisons le premier pas, Dieu ne manquera pas de faire les autres. Ce ne sont donc pas les saints que le diable tente de préférence, d'après cette assertion de l'apôtre. Mais celui-ci prêche aussi très-nettement le dogme du synergisme, ou de la coopération de l'homme dans l'œuvre de son salut. Car il dit aux pécheurs, aux hommes irrésolus (litt. : à deux âmes), c'est-à-dire hésitant encore entre l'amitié du monde et celle de Dieu : Purifiez vos cœurs et vos mains, vos pensées et vos actes, vous ne serez pas abandonnés à vous-mêmes dans cette œuvre de votre sanctification. Dieu veut vous aider, mais il faut que vous commenciez.

Mais, ajoute-t-il, sachez bien que, pour avoir les biens résultant de l'amitié de Dieu, il faut renoncer à ceux que peut donner le monde. Il faut en faire le sacrifice. La joie en Dieu et le bruit du plaisir mondain s'excluent. L'auteur, fidèle à son maître (Luc VI, 20 ss.), s'exprime à ce sujet d'une manière énergique et ne songe pas à adoucir la sévérité de ses leçons. Apprêtez-vous à souffrir, à perdre, à vous abstenir, à faire l'expérience de tout ce que le monde craint : pauvreté, besoin, douleur — vous en serez dédommagés dans une autre sphère de votre existence. Voilà ce que dit la fin de notre morceau. Il ne s'agit pas de la douleur du repentir, mais des épreuves des enfants de Dieu (chap. I, 2).

11 Ne médisez point les uns des autres, mes frères ! Celui qui médit de son frère ou qui juge son frère, médit de la loi et juge la loi. Or, si tu juges la loi, tu ne la pratiques point, mais tu te mets au dessus d'elle. Un seul est législateur et juge, celui qui peut sauver et perdre : mais toi, qui es-tu pour juger le prochain ?

IV, 11, 12. L'auteur revient encore une fois à ce qui avait fait le sujet du chapitre précédent. Comme nous sommes tous pécheurs, il convient de s'abstenir de la critique des autres, surtout en tant qu'elle deviendrait amère et passionnée. *Juger* est pris ici dans le sens d'une opinion malveillante, d'une condamnation. En se la permettant, on se met en même temps au-dessus de la loi, on médit d'elle, on la critique, car elle commande une conduite opposée (chap. II, 8). Or, relativement à la loi, l'homme n'a qu'une chose à faire — c'est de la pratiquer. Juger, critiquer, raisonner, ce n'est pas pratiquer. C'est dans la pratique que consiste la part, le devoir de l'homme. Ce qui est au delà, appartient à Dieu seul qui a donné la loi et qui est aussi le seul juge du mérite des hommes. Il ne nous appartient pas d'usurper son privilége.

13 Hé bien donc, vous qui dites : «Aujourd'hui et demain nous irons dans telle ville, nous y passerons une année, nous trafiquerons et nous ferons des profits!» vous qui ne savez pas ce qui sera demain — car qu'est-ce que votre vie? vous êtes une vapeur qui parait un instant et qui se dissipe ensuite ! — au lieu de dire : «Si le Seigneur le veut, nous vivrons et nous ferons ceci ou cela», tandis que maintenant vous vous vantez dans votre orgueil.... toute vanterie de ce genre est mauvaise.

IV, 13-16. Après toutes les réflexions et recommandations adressées à ses lecteurs chrétiens pour leur inculquer les deux grands principes du renoncement et de la pratique du devoir, l'auteur en terminant revient au tableau déjà deux fois ébauché (chap. I, 10, 11; II, 1-7) du riche de ce monde qui ne songe qu'aux biens terrestres et oublie Dieu. Ce tableau (chap. IV, 13-V, 6) amène en quelque sorte la péroraison ou l'allocution finale adressée aux éprouvés (chap. V, 7-11), et l'épître, parfaitement arrondie quant à sa substance essentielle, se termine comme elle a commencé. Il résulte de ce que nous venons de dire que l'apostrophe, que nous expliquons en ce moment, s'adresse à un public absolument différent de celui auquel jusqu'ici l'auteur a prodigué le nom de frères. Ce sont les riches du dehors, païens ou juifs, que l'apôtre a en vue; ceux qui ont été dépeints comme les ennemis de Christ.

La construction du texte est un peu embrouillée et l'auteur perd le fil de sa phrase. Le sens n'en est pas affecté; au contraire, il est tellement clair que toute explication semble superflue. Les riches sont ici représentés spécialement comme des négociants aventureux qui, sans songer à Dieu, ne visent qu'à amasser des richesses. On peut comparer ici Luc XII, 16-21, et surtout les épîtres de Sénèque (IX et CI), où le tableau tracé par l'apôtre se trouve reproduit presque à la lettre.

17 Ainsi, pour quiconque sait faire le bien et ne le fait pas, il y a péché.

IV, 17. Cette sentence, qu'il sera utile de comparer à Luc XII, 47, interrompt assez inopinément le discours. Immédiatement après, l'auteur revient à son apostrophe sévère et menaçante. C'est encore la forme particulière de l'enseignement hébraïque qui nous fera comprendre comment il a pu négliger les allures du raisonnement ou l'enchaînement logique des idées, et préférer une juxtaposition plus abrupte de maximes ou d'avertissements. C'est la phrase immédiatement précédente : *toute vanterie de ce genre est mauvaise*, qui amène le présent avis : Vous voilà avertis, vous n'avez plus d'excuse à faire valoir. Désormais ce que vous faites ne s'appellera plus de la légèreté, de l'insouciance; c'est de la rébellion contre Dieu.

A vrai dire, ce mot s'applique ici à un cas assez spécial;

cependant il exprime un principe absolu et en même temps particulier à la morale chrétienne. Le chrétien ne saurait faire plus que son devoir; car son devoir est de faire tout le bien qu'il peut. Il n'a donc aucun mérite en le faisant (Luc XVII, 10). Une bonne action qui n'aurait pas été un devoir est une chose que la morale de l'Évangile ne connaît pas.

[1] Hé bien donc, vous autres riches, pleurez et lamentez-vous au sujet de vos malheurs à venir! Vos richesses sont pourries et vos vêtements sont rongés par les teignes; votre or et votre argent sont dévorés par la rouille, et cette rouille rendra témoignage contre vous, et consumera vos chairs comme un feu. C'est dans les derniers jours que vous avez amassé vos trésors. [4] Voyez, le salaire des ouvriers qui ont moissonné vos champs, et dont vous les avez frustrés, crie, et les cris des moissonneurs sont parvenus aux oreilles du dieu Sabaoth. Vous avez vécu sur la terre dans le luxe et dans la mollesse; vous vous êtes repus au jour même du carnage. Vous avez condamné, assassiné le juste, qui ne vous résistait point!

V, 1-6. Dans ce morceau l'auteur prend un ton prophétique, si bien qu'il parle de l'avenir comme étant déjà présent sous ses yeux. Les biens de cette terre apparaissent comme étant déjà perdus, le jour de la rémunération comme ayant déjà paru. La pourriture, la rouille, la teigne, le feu, sont autant d'images de la destruction immanquable de tout ce qui appartient à cette terre seule (Matth. VI, 19). Le prophète voit paraître ces mauvais riches devant leur juge, dans cette absolue nudité qui suit la perte de tous leurs biens. L'image est surtout naturelle et pittoresque quand on se rappelle que l'Orient aime les provisions de vêtements, et que le style biblique emploie le verbe *vêtir* en parlant des qualités morales.

De cette première image l'apôtre passe à celle du jugement lui-même. La rouille et la pourriture sont introduites d'abord comme témoins qui déposent contre le coupable, lequel n'en aura pas à leur opposer; ensuite elles deviennent ses bourreaux, les exécuteurs du châtiment qui sera prononcé contre lui : elles finiront par le dévorer lui-même. Comme le symbole le plus usité du châtiment est le feu, l'auteur compare la rouille à un feu dévorant. Cette comparaison est même nécessaire, parce que la rouille ne s'attache pas à la chair.

Il y a encore un mot dans ce texte qui demande à être noté en

passant. Votre avidité, dit Jacques, votre désir immodéré d'amasser et de jouir, n'était pas seulement un égarement déplorable en lui-même et provoquant la justice divine, mais il amène ce châtiment plus tôt, plus subitement, car c'est *dans les derniers jours* qu'il s'est produit. Il n'y a plus de délai d'ici à la fin (v. 7, 8). Vous n'avez plus même la chance de jouir longtemps.

Car cette richesse si passagère est aussi mal acquise (v. 4, 6) et mal employée (v. 5). C'est en frustrant l'ouvrier de son salaire (Job XXXI, 38) que vous avez amassé vos trésors; c'est en dépouillant le juste de son bien, en le persécutant jusqu'à la mort, si ce n'est par la violence, du moins dans des procès iniques et au moyen des chicanes, de la mauvaise foi et du parjure; c'est dans le luxe et la gloutonnerie que vous les avez dépensés. Tous ces tableaux sont empruntés, pour la forme et le fond, aux prophètes de l'Ancien Testament; c'est de là aussi que vient le mot hébreu de *Sabaoth*, qui est employé ici comme une espèce de nom propre. Les Septante déjà l'ont introduit ainsi, sans le traduire, dans le style religieux.

Dans l'avant-dernière ligne du texte une variante rend le sens incertain. On trouve communément dans les éditions: *comme dans un jour de tuerie*; cela reviendrait à dire: comme dans un jour de grande fête, d'orgie, parce que dans de pareilles occasions on tue beaucoup d'animaux pour faire bonne chère. D'autres ont pensé que l'auteur veut comparer les riches insouciants de l'avenir aux bêtes menées à la boucherie qui ne s'inquiètent non plus de ce qui les attend. Mais les éditions modernes biffent l'adverbe *comme*, de sorte que le texte dit: *c'est au jour même de la tuerie* que vous vous êtes plongés dans vos débauches; et cela donne le sens très-plausible, déjà énoncé plus haut, que c'est en face même d'un jugement imminent que ces hommes se sont livrés à leurs vices et à leurs crimes. Car les prophètes aussi représentent quelquefois le jour du jugement comme un jour de bataille où Jéhova écrase ses ennemis.

[6] Prenez donc patience, mes frères, jusqu'à l'avénement du Seigneur. Voyez, le laboureur attend le précieux fruit de la terre, se patientant à son égard, jusqu'à ce qu'il ait reçu la pluie d'automne et de printemps. Prenez patience, vous aussi; fortifiez vos cœurs, car l'avénement du Seigneur est proche. Ne murmurez pas, mes frères, les uns contre les autres, afin que vous n'encouriez pas le jugement.

Voyez, le juge est déjà à la porte. [10] Prenez pour exemple de la souffrance et de la patience, les prophètes qui ont parlé au nom du Seigneur. Voyez, nous félicitons ceux qui sont restés constants. Vous avez entendu parler de la constance de Job et vous avez vu quelle fin le Seigneur y a mise, parce que le Seigneur est plein de miséricorde et de compassion.

V, 7-11. Après la menace adressée aux uns vient, pour terminer, la promesse à faire aux autres. La proximité du jugement qui doit effrayer les premiers, doit relever le courage des seconds. *Se patienter* est un mot qui, par son origine même, rend parfaitement l'idée de l'auteur; c'est savoir attendre, tout en souffrant, ou dans la privation; la patience est à la fois opposée au murmure et à l'esprit de vengeance et de récrimination. L'exhortation de l'apôtre est appuyée: 1° sur la proximité indubitable de la fin du monde et du jugement dernier; 2° sur un exemple tiré de la nature: la récolte ne suit pas immédiatement les semailles; il faut que toutes les saisons y passent pour les faire mûrir; 3° sur les exemples de l'histoire, Job et les prophètes. Pour ces derniers, comparez Matth. V, 12. Hébr. XI, 32 ss. La tradition les représentait comme ayant été persécutés de leur vivant, et pourtant ils avaient été les organes de Dieu et par conséquent bien au-dessus du commun des mortels. «Refuseriez-vous de devenir leurs égaux en souffrances et en constance?» Quant à Job, l'exemple n'est bien choisi qu'autant qu'on s'en tient aux deux premiers chapitres de son histoire que l'auteur paraît avoir eus en vue exclusivement. Car dans ses discours Job se laisse entraîner aux murmures. La *fin du Seigneur*, dans ce contexte, n'est pas la mort de Jésus, qui serait citée comme un troisième exemple, mais c'est la fin que Dieu mit aux tribulations de Job et qui est présentée comme un motif de consolation à ceux qui souffrent comme lui innocemment. Ainsi, dit l'apôtre, remettez votre cause à Dieu, qui est près d'intervenir (*aux portes*, Matth. XXIV, 33), et n'allez pas chercher votre droit vous-mêmes, ou protester avec impatience. Qui veut lui-même se venger, par actes ou par paroles, encourt la vindicte de celui qui s'est réservé la vengeance.

Jusqu'ici nous avons pu suivre l'auteur dans le développement de son discours, en faisant voir que, tout en procédant assez librement et sans plan tracé d'avance, il suivait toujours un même fil d'idées. Ce qui nous reste à lire ne se rattache pas à sa thèse principale. Ce sont des pensées tout à fait détachées, qui ont dû se présenter à l'auteur comme des nécessités de circonstance.

[12] Surtout, mes frères, ne jurez pas, ni par le ciel ni par la terre, ni par telle autre formule de serment. Que votre dire soit: Oui, oui! et: Non, non! afin que vous n'encouriez pas le jugement.

V, 12. Jacques regarde l'abstention du serment comme une affaire très-importante. Cette préoccupation rentre dans la même série d'idées que l'opinion qu'il professe sur la pauvreté et la richesse. Ici encore il se montre disciple fidèle de son maître (Matth. V, 33 s.). Il ne s'agit pas d'un abus du serment; tout serment est un abus, un péché. Jacques ne veut pas seulement condamner les serments prononcés légèrement, ou avec des formules réputées peu sérieuses, sauf à permettre les serments solennels prononcés sous l'invocation directe de Dieu. On doit dire la vérité simplement, franchement: cela suffira. On traduit quelquefois: *Que votre oui soit oui...*, mais cela serait une défense du mensonge et non du serment (comp. Matth. V, 37). C'est de ce malentendu que vient aussi une variante encore aujourd'hui fort répandue dans les éditions: *afin que vous ne tombiez pas dans l'hypocrisie*. Tout cela est étranger au texte. L'apôtre interdit le serment, par conséquent il lui oppose la simple affirmation ou négation (selon le cas) sans formule religieuse accessoire.

[13] Quelqu'un d'entre vous est-il affligé? qu'il prie! Quelqu'un est-il joyeux? qu'il psalmodie! Quelqu'un d'entre vous est-il malade? qu'il fasse appeler les anciens de la communauté pour qu'ils prient sur lui en l'oignant d'huile au nom du Seigneur; et la prière faite avec confiance sauvera le malade et le Seigneur le relèvera, et s'il devait avoir commis des péchés, il lui sera pardonné. [16] Confessez-vous réciproquement vos fautes et priez les uns pour les autres, afin que vous soyez guéris. La prière fervente du juste est bien efficace. Élie était un homme sujet aux mêmes faiblesses que nous, et pourtant, quand il demanda par une prière qu'il ne plût point, il ne

plut point sur la terre pendant trois ans et six mois. Puis, quand il eut prié encore, le ciel donna de la pluie et la terre fit germer son fruit.

V, 13-18. Second avis: recommandation de la prière. Elle est d'abord tout à fait générale. La prière est utile et salutaire dans toutes les circonstances de la vie, dans le bonheur comme dans l'affliction, peut-être plus importante encore dans le premier cas, parce que là elle est plus facilement oubliée. Le chant des psaumes et la musique sacrée se présente ici, d'après les lois du parallélisme, comme synonyme de la prière.

Puis l'apôtre passe à un cas spécial, celui de la maladie. Car il est impossible de méconnaître que dans ce passage toutes les expressions qui parlent de la maladie (guérir, sauver, relever) doivent être prises dans le sens physique. Sans exclure l'emploi des ressources de l'art, l'apôtre déclare que la prière, dans ce cas, est non-seulement utile, mais indispensable. La médecine usuelle est représentée par la mention de l'huile, dont l'usage était bien plus fréquent dans les anciens temps, et surtout en Orient, que de nos jours (Marc VI, 13. Luc X, 34). La prière viendra s'y joindre pour plusieurs raisons. D'abord il convient de se rappeler que c'est Dieu qui donne à la médecine sa vertu salutaire (Sir. XXXVIII), et par conséquent de l'en remercier, et de lui demander d'en bénir l'emploi. Ensuite la prière est de nature à procurer ou à rendre au malade la sérénité de l'esprit, la résignation et l'espérance, et à faciliter ainsi la guérison physique. De plus, la maladie pouvant être considérée soit comme un châtiment, soit comme une épreuve, la prière est dans les deux cas le moyen le plus naturel, le plus direct et éventuellement le plus efficace pour la faire disparaître. Car si la cause tient au moral, c'est aussi de ce côté-là que doit venir l'effort de l'éloigner. L'auteur lui-même a principalement en vue ce dernier point. Car il parle du pardon des péchés et de ce qui doit le précéder, de la confession. Cette confession même est un symptôme d'amendement. Car de sa nature l'homme est porté, soit à se croire meilleur qu'il ne l'est, soit à cacher ses défauts aux autres. A la confession se rattache la prière d'intercession, qui contribuera, si ce n'est pas toujours à la guérison physique (car l'apôtre n'aurait pu promettre celle-ci dans tous les cas), du moins à celle de l'âme. La confession doit être mutuelle, aucun homme n'étant

exempt de fautes et ne devant se poser, dans un moment solennel, comme n'ayant point, lui aussi, la conscience chargée.

Il y a là, sans doute, des idées dont la médecine ne fait pas usage habituellement, mais aucune qui ne fasse honneur au sentiment religieux de l'auteur. Ce qu'il dit de la prière subsiste, bien qu'il soit évident que Dieu ne changera pas le cours de la nature dans l'intérêt d'un individu, c'est-à-dire, dans l'intérêt tel que le monde l'entend ; car la vie de personne n'est indispensable, et personne n'est perdu par cela seul qu'il meurt. Mais d'un autre côté il ne faut pas perdre de vue que la prière n'est pas pour Dieu, mais pour nous-mêmes (Matth. VI, 8). Elle doit nous porter à considérer nos désirs et nos besoins sous un point de vue avouable devant Dieu, et de cette manière nous faire discerner ce qui peut être l'objet d'une véritable prière de ce qui en serait indigne ; enfin elle doit toujours aboutir à produire en nous une disposition soumise et résignée. On doit prier au nom de Christ ; mais on ne le fait qu'autant qu'on arrive à dire en toute sincérité : Mon père, ce n'est pas ma volonté à moi, mais la tienne, qui doit se faire !

On sait que l'Église catholique s'appuie sur ce passage pour recommander l'extrême onction et la confession. Le premier de ces rites pourrait bien avoir été provoqué dans l'origine par notre texte. Il est superflu de faire remarquer qu'il a un tout autre but que celui qui est indiqué ici.

Pour prouver la puissance de la prière sur les résolutions de Dieu, Jacques rappelle l'histoire du prophète Élie (1 Rois XVII s., comp. Luc IV, 25), d'après la forme qu'elle avait reçue dans la tradition. Le chiffre exact de trois ans et demi n'appartient pas au texte hébreu.

19 Mes frères, si quelqu'un d'entre vous devait s'être écarté de la vérité, et qu'un autre l'y ramène, qu'il sache que celui qui ramène un pécheur de son égarement, sauve une âme de la mort et couvre une multitude de péchés.

V, 19, 20. Enfin l'apôtre, après avoir parlé de ce que le chrétien *peut* faire, même dans la sphère religieuse, pour le bien physique de son prochain, ajoute quelques mots sur ce qu'il *doit* faire pour son bien moral. Ramener un pécheur sur le droit chemin, est à la fois un devoir et un bonheur. On se rappelle ici

involontairement les paraboles du 15e chapitre de Luc. La *vérité* dont l'auteur parle, est essentiellement la vérité pratique, le chemin du devoir. Il faut remarquer en général que les deux éléments de la vérité, la connaissance et la pratique, ne sont jamais scindés et séparés complétement dans la pensée des auteurs du Nouveau Testament. Ramener un pécheur dans la bonne voie, c'est *couvrir* ses péchés antérieurs, en d'autres termes, les faire oublier, non-seulement par les hommes, mais encore par Dieu, qui pardonne en vue du repentir sincère et qui par conséquent ne punit pas.

LA PREMIÈRE ÉPITRE DE PIERRE

INTRODUCTION

Avec l'épître de Pierre, à laquelle nous passons maintenant, nous nous trouvons en face de questions toutes semblables à celles qu'a soulevées l'épître de Jacques, et si notre étude préliminaire sur celle-ci a dû se terminer par le doute, un doute analogue, également contre-balancé par des arguments plus ou moins plausibles, mais que ces arguments ne parviennent pas à écarter complétement, surgira de l'examen de ce second écrit et empêchera provisoirement encore la critique d'arriver à des résultats définitifs. Malgré une grande et sensible diversité d'esprit, les deux opuscules se ressemblent à beaucoup d'égards. Tous les deux ont une tendance essentiellement pratique ; tous les deux s'adressent à un public éprouvé par les contrariétés du temps et le mauvais vouloir des hommes ; des deux côtés le cercle des lecteurs, que les auteurs ont en vue, n'est pas strictement déterminé ; chez l'un comme chez l'autre écrivain, ce qui frappe le plus, c'est le rapport particulier dans lequel ils se placent vis-à-vis de Paul ; enfin, quant aux noms mis en tête des deux compositions, ils ont été des plus illustres au siècle apostolique, ils ont été acceptés dans l'Église, le second même beaucoup plus promptement et plus universellement que le premier ; et pourtant, en fin de compte, de nos jours celui-ci a plus de chances de voir cesser les hésitations de la critique, que cela ne paraît devoir

être le cas pour l'autre. Mais nous ne voulons pas anticiper sur l'analyse du texte, laquelle seule peut conduire à des résultats tant soit peu positifs.

Voyons d'abord ce que cette épître nous offre, ou plutôt ce que l'auteur a voulu communiquer à ceux auxquels il la destinait. Nous disons que la tendance en est essentiellement pratique. En effet, c'est la vie chrétienne que l'apôtre recommande à ses lecteurs ; c'est l'accomplissement des devoirs, généraux et particuliers, une vie sainte, des vertus domestiques et sociales, une rupture absolue avec les errements du paganisme et les convoitises du monde. Ces exhortations pressantes, formulées dans un langage digne et élevé, sont surtout faites en vue des difficultés du moment, où les fidèles commençaient à attirer sur eux l'attention des populations au milieu desquelles ils fondaient leurs petites communautés, et où les préjugés populaires, les soupçons d'une police ombrageuse, l'antipathie des classes privilégiées, les entouraient de périls et leur suscitaient des persécutions. C'est par cette raison que l'auteur insiste d'un côté sur le devoir de la soumission à l'autorité établie, de l'autre sur les espérances qui pouvaient et devaient aider les disciples du Sauveur à triompher des tentations et à souffrir avec patience. L'inimitié d'un monde prévenu et malveillant ne peut être mieux conjurée que par une vie exemplaire et sans reproche, laquelle finira indubitablement par dissiper les soupçons et désarmer les passions hostiles.

Toutes ces exhortations sont basées sur des considérations religieuses et plus particulièrement évangéliques. L'apôtre puise ses motifs, d'abord dans le fait de l'immense avantage échu à la génération présente, d'avoir vu la réalisation de promesses dont les prophètes mêmes n'avaient eu que la perspective ; ensuite dans la grandeur du bienfait acquis à ceux qui croient, et si chèrement acheté au prix du sang précieux de Christ. Enfin il représente à ses lecteurs chrétiens qu'ils sont devenus le vrai peuple de Dieu, une race sacerdotale, consacrée pour lui offrir des sacrifices spirituels ; qu'ils forment entre eux un temple vivant dont Christ est la pierre angulaire, et que par conséquent leur vie entière doit être conforme aux exigences d'une prérogative aussi inappréciable. Si ce résumé, tout succinct qu'il est, caractérise réellement (comme nous croyons qu'il le fait) le contenu de l'épître, il servira en même temps à faire apprécier à

sa juste valeur l'opinion de quelques auteurs modernes qui se sont plu à nommer Pierre l'apôtre de l'espérance, comme Paul doit être celui de la foi, et Jean celui de l'amour. C'est là, à notre avis, une manière de dire en apparence fort spirituelle, mais très-peu juste au fond. Le fait est que les trois apôtres parlent tous de ces trois éléments de la vie chrétienne, et la circonstance que l'un d'eux, dans quelques pages destinées à raffermir le courage de ses lecteurs, vient à prononcer plusieurs fois le mot d'espérance, ne prouve pas que sa théologie tout entière pivote pour ainsi dire sur cette notion.

Des exhortations comme celles qui font la substance de l'épître étaient bien placées dans la bouche de tous les docteurs chrétiens du siècle apostolique et longtemps après encore. Les difficultés, qui avaient commencé dès la naissance de l'Église, allèrent en croissant dans la suite; et à défaut d'indications précises à trouver dans le texte, il nous est impossible de dire si une occasion particulière, et laquelle, a mis la plume à la main de l'auteur, ou si la situation générale des chrétiens dans l'empire lui a suggéré l'idée de travailler à leur édification, par ce moyen déjà usité. Nous laissons provisoirement de côté les hypothèses qui ont été produites pour combler cette lacune des textes, et nous constatons simplement que ceux-ci se taisent sur tout ce qu'il y aurait à demander et à dire au sujet des circonstances qui ont pu amener la composition de l'épître.

Nous sommes un peu moins dans l'embarras relativement au cercle de lecteurs auxquels l'auteur s'est adressé. La suscription nomme les chrétiens du Pont, de la Galatie, de la Cappadoce, de l'Asie et de la Bithynie. Ces noms propres représentent, à peu de chose près, la totalité du continent compris dans la géographie moderne sous le nom d'Asie mineure. Car on sait que du temps des apôtres le nom d'*Asie* se trouvait attaché à la partie sud-ouest de cette grande presqu'île, soit à la portion d'abord occupée par les Romains et ayant Éphèse pour chef-lieu. Plusieurs de ces noms apparaissent ici pour la première fois dans l'histoire de la propagation du christianisme, notamment ceux du Pont et de la Cappadoce, provinces vers lesquelles les voyages de Paul ne s'étaient jamais dirigés. L'étendue du territoire désigné par tous ces noms est telle, que les anciens n'ont pas eu tort d'appliquer à l'ouvrage qui les inscrit dans sa dédicace, le titre d'une épître catholique, c'est-à-dire universelle. Du reste, si nous nous trou-

vons ici en face d'une population chrétienne dont la conversion à l'Évangile n'a pas été enregistrée par l'histoire, nous pouvons du moins affirmer avec assez de confiance que l'auteur de l'épître n'en réclame pas l'honneur pour lui-même. Nulle part il ne prétend parler à ses lecteurs comme quelqu'un qu'ils auraient connu personnellement, ou qui aurait eu avec eux des relations directes. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il se présente à eux comme l'un des apôtres de Christ, dont le nom a dû être suffisamment connu partout où l'on prêchait l'Évangile, et en cette qualité il n'avait pas besoin auprès d'eux d'une introduction spéciale pour donner du crédit à ses paroles.

Il y a cependant une autre question encore qui se présente ici. Tout à l'heure nous avons lu une épître adressée spécialement à l'une des deux catégories de fidèles à l'exclusion de l'autre. Le nom de Pierre pourrait faire présumer quelque chose de semblable. Car cet apôtre aussi était, dans l'opinion publique, ce que nous pourrions appeler le patron du judéo-christianisme. On pourrait être confirmé dans cette présomption par le fait que l'auteur nomme ses lecteurs les *étrangers de la dispersion*, de deux termes fort en usage chez les Juifs de cette époque : la dispersion, c'étaient les pays hors de la Palestine où les Juifs vivaient comme étrangers. Mais nous estimons qu'une pareille restriction est inadmissible. Il y a des passages assez nombreux qui prouvent que l'apôtre, en écrivant, ne perd pas de vue le fait que, dans les provinces qu'il nomme, la grande majorité de ses futurs lecteurs étaient sortis des rangs de la nationalité grecque ou païenne. Il déclare qu'autrefois ils n'avaient pas été un peuple (dans le sens religieux de ce mot), ce qu'il n'aurait pas pu dire des Juifs (chap. II, 10), qu'ils sont devenus les enfants de Sara par la pratique des vertus chrétiennes (chap. III, 6), qu'ils avaient vécu jadis dans l'ignorance, dans les ténèbres, dans le vice (chap. I, 14, 18; II, 9; IV, 3). Tout cela ne s'applique qu'à des païens. Quant au titre d'étrangers de la dispersion, le commentaire en donnera une explication satisfaisante et confirmée par des passages parallèles dans notre épître même. Et si l'on ne voulait pas prendre avec nous ces termes dans le sens figuré, on pourrait toujours voir dans les *étrangers* des Israélites, qui le sont devenus par la foi, sans s'astreindre au culte lévitique, ce qui serait tout juste la situation de ces nombreux païens qui avaient contracté l'habitude de fréquenter la synagogue, sans accepter la circonci-

sion et les autres rites légaux. Il va sans dire que si nous insistons sur ce que l'auteur s'adresse de préférence à d'anciens païens, il ne faut pas entendre cela comme si l'élément juif avait manqué complétement dans ces pays-ci, ou comme si l'auteur avait pu l'écarter de ses pensées. Il suffira de rappeler que l'autre classe avait généralement plus besoin d'être dirigée sur le bon chemin et affermie dans la foi, les Juifs ayant depuis assez longtemps eu l'occasion de se familiariser avec la discipline de l'adversité, pour être garantis contre la tentation de renier une foi qui, une fois adoptée, était pour eux identique avec celle de leurs pères.

D'après ce qui a été dit plus haut sur la base religieuse que l'apôtre donne partout à ses exhortations, on est en droit de s'attendre à ce que l'épître nous fournisse des éléments suffisants pour déterminer le point de vue duquel elle a été écrite ; en d'autres termes, à ce qu'il soit facile de reconnaître ce qu'on pourrait appeler le système théologique de l'auteur. Cette attente n'est pas précisément trompée, bien que le but prochain de l'épître et son peu d'étendue ne nous permettent pas d'être trop exigeants à cet égard. Nous avons essayé ailleurs[1] d'esquisser la formule chrétienne telle qu'elle se dessine dans ces pages et nous n'avons pas l'intention de reproduire ici cette étude, d'autant plus que le commentaire fournira à ce sujet tous les éclaircissements nécessaires. Nous nous bornerons pour le moment à deux observations générales, l'une concernant le fond et l'autre la forme de cette partie de l'enseignement.

On reconnaît généralement aujourd'hui, et déjà Luther s'est expliqué très-catégoriquement dans ce sens, que la base théologique de l'épître de Pierre est le système paulinien, tant pour les idées elles-mêmes que surtout quant aux termes au moyen desquels elles sont exprimées. Il y a cependant des réserves très-notables à faire relativement à la première de ces deux thèses. Ainsi les deux notions que les épîtres de Paul reproduisent le plus fréquemment, celles de la foi et de la justice, n'impliquent point ici l'élément mystique qui les caractérise ailleurs (voyez chap. I, 5 suiv. ; II, 24 ; III, 12 suiv. ; IV, 18 ; V, 9) ; au contraire, la première est plutôt synonyme de l'espérance (chap. I, 21), et la seconde de l'accomplissement des devoirs (chap. II, 20 suiv. ; III, 9 suiv.). La régénération apparaît comme l'effet produit sur

[1] *Hist. de la théol. chrét. au siècle apost.*, 3e éd., liv. VI, chap. 2.

la volonté de l'homme par la parole et l'exemple de Christ (chap. I, 23; II, 21; IV, 1). Il faut convenir que ces différences sont assez importantes pour nous autoriser à reconnaître ici une conception particulière de l'Évangile, bien que dépendante d'un modèle ou d'un type, qui au début avait eu à lutter contre la puissance des idées traditionnelles, et qui maintenant commençait à gagner du terrain dans le domaine de celles-ci. Le même phénomène se présente dans l'épître aux Hébreux, entre laquelle et les épîtres de Paul on a toujours reconnu une grande affinité, au point qu'on l'a attribuée à la plume de celui-ci. Aujourd'hui aucun lecteur familiarisé avec les résultats d'une étude approfondie de la théologie apostolique, ne méconnaît plus la distance qui sépare les deux auteurs, et l'originalité qui les distingue à l'égard de certains éléments de la doctrine.

Mais à côté de ces nuances qui ont pu moins frapper les esprits, parce que personne ne risque de confondre Pierre avec Paul, il y a quelque chose de bien autrement digne d'attention, c'est la dépendance évidente dans laquelle notre auteur se trouve à l'égard de son devancier en ce qui concerne la forme dont il a revêtu sa pensée. En effet, on est surpris du grand nombre de passages, non pas simplement analogues à des passages parallèles (ce qui serait la chose la plus naturelle du monde), mais directement empruntés à cette source ou calqués sur ce modèle. Nous ne ferons pas ici de citations à ce propos, le commentaire devant les fournir amplement; nous relèverons seulement cette circonstance très-remarquable, que les passages que nous disons empruntés se retrouvent dans les deux épîtres aux Romains et aux Éphésiens, et (à l'exception d'un seul) non ailleurs. Si l'on ajoute qu'il y en a de tout aussi évidemment pris dans l'épître de Jacques, il y aura bien lieu de parler de dépendance dans le sens propre de ce mot. Ce n'est plus la rencontre fortuite de deux écrivains qui traitent à peu près le même sujet du même point de vue, c'est l'indice d'une lecture faite avant la rédaction. Malgré cela, nous n'entendons pas dire qu'il s'agit là d'un pastiche ou d'un plagiat: un pareil jugement ne serait pas juste. Il y a même, dans cet écrit d'ailleurs si court, un assez grand nombre d'éléments qui appartiennent en propre à son auteur et qu'on ne rencontre pas chez les autres écrivains de son siècle. Citons, à titre d'exemple, ce qu'il dit des prophètes préoccupés de savoir l'époque précise de l'accomplissement des promesses dont ils

étaient les organes passifs (chap. I, 10 suiv.); puis une série de considérations par lesquelles il appuie ses instructions morales relativement à la conduite à tenir en face du monde païen (chap. II, 11 suiv., 20 suiv.; III, 16, etc.); ensuite certaines expressions pittoresques que le langage chrétien s'est appropriées (chap. V, 4, 9), l'usage qu'il fait de l'exemple de Sara (chap. III, 6), et surtout les fameux passages relatifs à la descente de Christ aux enfers (chap. III, 19 suiv.; IV, 6).

Nous devrions maintenant nous occuper de la question du temps et du lieu de la composition de l'épître, question qu'il convient de ne pas réserver pour la fin dans les cas où celle relative à la personne de l'auteur peut présenter quelque difficulté. Ici cependant les données à recueillir dans ce but sont si peu certaines par elles-mêmes, ou si intimement liées à la question capitale de l'authenticité, que nous ne voyons pas l'utilité qu'il y aurait à les discuter séparément et d'abord. Elles nous reviendront à leur tour dans l'exposition des arguments à faire valoir pour ou contre l'opinion traditionnelle qui nomme l'apôtre Simon Pierre, l'un des Douze, et en quelque sorte leur chef, comme auteur de notre épître. L'inscription le nomme explicitement et la première ligne du cinquième chapitre semble la corroborer.

Cette opinion n'a jamais été contrebalancée, dans l'ancienne Église, par une tradition différente ou par des doutes critiques. Dès la fin du second siècle, l'*Épître* de Pierre (au singulier) est comprise parmi les écrits indubitablement apostoliques, tels qu'on les possédait à cette époque dans la plus grande partie de l'empire; et auparavant déjà, des traces de son existence et de l'autorité dont elle jouissait se rencontrent chez différents auteurs. Nous n'opposerons pas à cette unanimité le fait qu'elle est omise dans le plus ancien catalogue des livres du Nouveau Testament qui nous soit parvenu, dans ce qu'on appelle le canon de Muratori; ni cet autre, que Tertullien ne paraît pas l'avoir connue quand il écrivait les traités dans lesquels il passe en revue les textes bibliques sur lesquels il pouvait appuyer son enseignement[1]. Ces faits, qu'on a vainement voulu révoquer en doute, ne peuvent pas être d'une importance prépondérante : ils prouvent seulement que l'épître a mis du temps à se répandre en Occident et que la collection ne s'est formée que peu à peu, chose que personne ne

[1] Histoire du Canon, 2e éd., p. 101 ss., 113 ss.

conteste plus aujourd'hui. Le silence des deux auteurs que nous venons de citer est un fait beaucoup moins grave que n'aurait été une contradiction directe, car il s'explique facilement par les grandes difficultés qui s'opposaient à la propagation des livres en général, dans ces temps reculés. Ce n'est donc pas de ce côté-là que pourra venir le doute ou le soupçon.

Cependant la critique ne peut se dispenser aujourd'hui de vérifier les titres des auteurs qui se présentent au public. Il y a trop d'exemples de livres supposés, c'est-à-dire faussement attribués à des personnages apostoliques, dans la sphère du christianisme primitif, pour qu'il ne soit pas du devoir de l'Église même d'examiner l'origine de ceux dont elle veut se servir. Or ici, dès l'abord, il se présente des difficultés très-notables. Nous ne savons absolument rien de positif sur les destinées de l'apôtre Pierre. Dans les Actes des apôtres il est nommé pour la dernière fois à l'occasion des conférences de Jérusalem (chap. XV). L'épître aux Galates (chap. II, 11) mentionne encore sa présence à Antioche, probablement à une époque postérieure. Puis il disparaît de l'histoire. On peut seulement conclure du passage 1 Corinth. IX, 5, qu'il a réellement fait des voyages de mission; mais à ce sujet les détails nous manquent. Un mot de l'appendice de l'évangile selon saint Jean (chap. XXI, 19), et peut-être aussi le fameux passage de l'épître de Clément de Rome (chap. 5), permettent de penser qu'il mourut martyr. Mais rien de précis à cet égard ne nous est parvenu, en dehors de la légende. Sa présence à Corinthe, affirmée par un écrivain de la seconde moitié du deuxième siècle (et citée par Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 23), n'est point un fait, mais une combinaison mal à propos basée sur un passage de saint Paul (1 Cor. I, 12). Encore moins prouvera-t-on par la suscription de notre épître qu'il a prêché l'Évangile dans toutes les parties de l'Asie mineure. Son séjour et son épiscopat à Rome, qui sont devenus un article de foi pour la majeure partie de la chrétienté, apparaissent à la critique comme des faits fort sujets à caution, si ce n'est positivement controuvés; en aucun cas ils ne peuvent servir de base assurée à une discussion du genre de celle qui nous occupe. Aussi n'engagerons-nous pas ici de débat à ce sujet. Resterait donc la mention de Babylone dans l'épître même (chap. V, 13). Or, Babylone était déjà au siècle apostolique l'un des grands centres du judaïsme, et rien ne semble plus naturel que le choix de ce centre par celui

qui s'était réservé l'évangélisation des circoncis (Gal. II, 9), et qui pouvait regarder comme inutile sa présence à Jérusalem, où son collègue Jacques dirigeait l'Église. Mais voilà que la plupart des interprètes, par divers motifs, prétendent que ce nom de Babylone est une désignation allégorique de Rome. Il est vrai que c'est le cas dans l'Apocalypse (chap. XVII, 5), mais une épître est-elle une Apocalypse? Et nous demanderons s'il est bien vraisemblable que l'auteur d'une simple exhortation pratique, rédigée généralement dans un style populaire et sans recherche, ait trouvé bon de désigner l'endroit d'où il l'expédiait par un nom énigmatique? Quel intérêt pouvait-il avoir à voiler le nom véritable et usuel? Ou bien peut-on démontrer qu'avant la composition de l'Apocalypse déjà les chrétiens auraient contracté l'habitude de substituer le nom de Babylone à celui de Rome? Le texte de l'écrit prophétique que nous venons de citer ne fait-il pas voir plutôt que cette substitution est le fait de l'auteur même de ce livre qui semble en revendiquer l'honneur? Nous dirons donc que si l'épître est authentique, le nom de Babylone, où elle doit avoir été écrite, désignera la célèbre métropole des bords de l'Euphrate; si, au contraire, il fallait y voir Rome, c'est que l'épître serait supposée et appartiendrait à une époque où le langage de l'Apocalypse pouvait déjà être devenu familier au monde chrétien en général. On comprend que ce dilemme n'avance pas la solution de la question critique. Il faut donc essayer de l'aborder d'un autre côté.

On doit avouer franchement que les quelques pages dont nous recherchons l'origine ne contiennent rien qui puisse motiver un jugement tranchant et péremptoire, soit dans l'un, soit dans l'autre sens, bien que la critique, à cause même de l'absence d'arguments positifs et directs, se soit mise à exploiter toutes sortes d'éléments auxquels autrement on n'aurait pas fait attention. Ce qu'on a trouvé de plus propre à étayer l'opinion traditionnelle, c'est que l'auteur s'appelle un vieillard qui a été témoin de la passion de Christ (chap. V, 1; comp. chap. I, 8). Il faut convenir que l'apôtre Pierre pouvait parler de la sorte, mais nous verrons que la seconde épître que nous possédons sous son nom contient des assertions de ce genre, bien plus nombreuses et plus explicites encore, sans que celles-ci suffisent pour neutraliser les doutes relatifs à son authenticité. On a fait valoir ensuite un certain nombre d'allusions à des principes de morale formulés autrefois

par Jésus et reproduits ici en partie dans des termes qui nous rappellent nos textes évangéliques (chap. I, 22; II, 2, 20, 25; III, 9, 14, 17; IV, 15 suiv.; V, 7). Nous avons relevé un fait analogue en faveur de l'épître de Jacques. Mais il convient de ne pas oublier que ces maximes étaient dès l'abord le bien commun des disciples, et que les évangélistes mêmes les ont puisées dans cette source si riche et provisoirement encore si limpide de la tradition. On s'est encore demandé si l'emploi du nom grec ou latin de chrétiens (*Christiani*, chap. IV, 15), comme nom de secte, déjà répandu et populaire, pourrait être invoqué comme preuve d'une origine plus récente de l'épître? Mais nous savons que ce sobriquet était usité à Antioche, à une époque où les missions de Paul n'avaient pas même encore commencé (Actes XI, 26), et personne n'ignore que de pareils vocables gagnent du terrain avec une grande rapidité. On a pensé que l'auteur, tout en se donnant pour l'apôtre Pierre, se trahit dans un passage où il dit (d'après une variante) que c'est bien assez *pour nous* qu'au temps passé nous ayons fait la volonté des païens, en vivant dans la débauche, etc. (chap. IV, 3), mais on serait sans doute autorisé à ne voir là qu'une tournure de rhétorique, par laquelle l'auteur, en parlant communicativement, aurait voulu s'insinuer davantage dans l'esprit de ses lecteurs, s'il était besoin de recourir à cette explication, la critique moderne ayant biffé les mots que nous venons de souligner, comme étrangers au texte des témoins les plus anciens.

Les quelques noms propres qu'on rencontre dans les dernières lignes de l'épître (chap. V, 12, 13) ont également fourni matière à discussion. Mais la présence de Sylvain, l'ami et le compagnon de Paul (Actes XV, 40; XVIII, 5), ne saurait être alléguée comme un argument à faire valoir contre l'authenticité de l'épître, par la raison que nous ne savons rien des destinées de cet apôtre, depuis le moment où les Actes le mentionnent pour la dernière fois et où il signait les épîtres aux Thessaloniciens (vers l'an 54). Comme nous ignorons même ses antécédents, nous ne saurions affirmer qu'il n'ait pu se former des rapports plus intimes entre lui et Pierre, à l'époque où il cessa de se trouver dans la société habituelle de son premier maître. Cependant nous avouerons que la singulière phrase par laquelle il est introduit dans le texte a pu arrêter des commentateurs enclins au soupçon, comme trahissant le besoin de l'auteur de se mettre, pour ainsi dire, sous le patro-

nage d'un cercle de personnes que les chrétiens de l'Asie Mineure connaissaient et appréciaient de préférence. Il y a ensuite le nom de Marc, que l'auteur appelle son fils, et qui a également donné lieu à des commentaires très-divergents. Ce mot de fils doit-il être pris dans son sens propre, ou s'agit-il d'un disciple? Et dans ce dernier cas, admis par la majorité des interprètes, est-ce un Marc quelconque d'ailleurs inconnu, ou bien ne serait-ce pas plutôt le personnage si fréquemment nommé dans les Actes et dans les épîtres de Paul, auquel la tradition attribue le second de nos évangiles, et dont elle fait très-explicitement une espèce de drogman de l'apôtre Pierre? Tout cela est possible, mais dans tout cela aussi il peut y avoir confusion de personnes, et par cette raison même il sera bien difficile de baser sur la présence de ce nom une assertion quelconque relativement à l'authenticité. Le fait est que le collaborateur de Paul est resté en rapport direct avec celui-ci jusqu'au bout (2 Tim. IV, 11; comp. Philém. 24. Col. IV, 10), et que ceux qui plaident pour l'identité des personnes affaiblissent en même temps plus ou moins le crédit de l'épître.

Un élément beaucoup plus important pour la solution du problème, ce serait la nuance dogmatique représentée par notre texte, mise en présence de ce que la tradition ecclésiastique nous dit sur les idées et les tendances de l'apôtre Pierre. On sait qu'elle se plaît à nous le représenter comme l'une des colonnes du judéo-christianisme, et que son nom a servi de drapeau à un parti chaudement opposé à Paul, déjà du vivant de celui-ci. Or, l'épître semblant abonder dans le sens de la théologie de Paul, dont elle reproduit, comme nous l'avons dit, et les idées et les termes, n'y aurait-il pas là un argument irréfragable à faire valoir pour en démontrer la non-authenticité? Bien des critiques modernes l'ont pensé. Cependant l'apôtre des gentils lui-même, tout en signalant dans l'occasion les hésitations et les inconséquences de son collègue, ne nous le représente nullement comme lui ayant été directement opposé. On avait pu se donner les mains dans une circonstance solennelle; le salut par la grâce de Christ, proclamé comme principe par l'épître, est aussi mis dans la bouche de Pierre dans les Actes (chap. XV, 11), et nous ne pensons pas que Paul l'eût reconnu comme un vrai apôtre (Gal. II, 8), si ce principe lui avait été étranger. L'accueil qui est fait aux païens dans notre texte se fonde sur le compromis au

moyen duquel on s'était autrefois accordé à Jérusalem et qui se dessine déjà très-nettement dans l'histoire du centurion de Césarée (Actes X, 34). La scène d'Antioche (Gal. II, 11 suiv.) peut servir à prouver que Pierre, tout en se soumettant aux exigences de la loi mosaïque, ne songeait pas à y astreindre les ethnico-chrétiens, mais cédait à des scrupules que le temps a pu vaincre; et de fait, l'épître ne prêche pas la loi. Elle n'éprouve pas le besoin, soit d'en faire l'apologie, soit d'en proclamer la déchéance, bien qu'elle paraisse maintenir, au profit de l'ancien peuple de Dieu, un certain privilége fondé sur les révélations antérieures (chap. I, 15; II, 10). Cela ne semble-t-il pas parfaitement conforme à tout ce que le Nouveau Testament nous apprend sur le compte de Pierre? Ajoutez à cela le fait que l'épître ne contient aucune allusion directe à une époque plus récente que le siècle apostolique, à une organisation de l'Église plus avancée, à des mouvements religieux plus variés ; qu'elle parle au contraire de la fin de l'état actuel du monde (chap. IV, 7), absolument comme tous les autres livres de notre recueil; qu'aucun événement politique de majeure importance (comme l'aurait été la ruine du temple de Jérusalem) ne paraît encore avoir fait revenir son auteur de sa naïve illusion au sujet de la proximité d'une ère nouvelle de l'humanité, et l'on trouvera peut-être que les considérations dogmatiques ne sont pas non plus de nature à décider nécessairement la question d'authenticité dans un sens négatif.

Nous croyons avoir dit tout ce que l'impartialité de l'historien peut alléguer tant directement en faveur de l'opinion traditionnelle, qui accepte comme authentique le nom de l'apôtre placé en tête de notre épître, qu'en réponse aux différentes objections faites du point de vue opposé. Le résultat de cet examen a été au moins tel, que la tradition semble pouvoir se soutenir encore et contrebalancer, avec quelques chances de succès, les arguments d'une critique moins facile à contenter, mais qu'on ne réfute pas en se bornant à la qualifier de téméraire. Malgré cela, nous ne pouvons cacher qu'il nous reste, à nous aussi, des doutes très-sérieux, que nous ne voulons pas faire valoir comme décisifs, mais que nous soumettons à l'attention des juges compétents, persuadé que nous sommes que ce n'est pas à un moment donné, mais après de longues études contradictoires, que des questions de ce genre mûrissent pour une solution plus généralement acceptable.

Nous renoncerons volontiers à demander ce qui a pu décider l'apôtre Pierre à s'occuper des églises recrutées au sein du paganisme, après avoir déclaré qu'il ne se reconnaissait d'autre mission que celle d'évangéliser les Juifs; mais nous avons trois autres motifs qui nous engagent à faire provisoirement encore nos réserves.

En premier lieu, nous ne sommes pas convaincu qu'à l'époque probable de la mort de Pierre, que personne n'a encore entrepris de reculer au delà de celle de Néron, toutes les provinces de l'Asie Mineure, même les plus reculées, les plus éloignées du foyer de la civilisation grecque, aient déjà vu se former dans leur sein des communautés chrétiennes, et que la situation et les besoins de ces communautés aient pu être connus et devenir l'objet de la sollicitude d'un missionnaire qui ne les avait jamais visitées et qui était séparé d'elles par une aussi grande distance que Babylone l'était de la Mer noire, sans que d'autres rapports, de n'importe quel genre, reliassent les deux contrées.

Quelle que soit la valeur qu'on veuille accorder à cette première considération, en voici une seconde qui nous semble bien autrement importante. C'est la dépendance évidente dans laquelle l'auteur se met à l'égard de plusieurs de ses prédécesseurs. Pour apprécier ce fait, il faut se rappeler ce Pierre des Évangiles et des Actes, le porte-voix de ses condisciples, le courageux orateur devant le peuple et devant le Sanhédrin, l'homme de l'initiative, qu'une partie notable de la chrétienté révérait comme son chef, et qui certes n'a pu le devenir que par la parole vivante et l'éloquence naturelle, cet homme dont Paul recherchait la connaissance, et dont il jugeait nécessaire de gagner le suffrage : cet homme, voulant un jour écrire quelques pages d'exhortation, comme il a dû les produire cent fois d'abondance de cœur, serait allé étudier quelques manuscrits pour s'en approprier les pensées et la phraséologie? Et puis qu'on songe bien quels sont les textes auxquels il aurait fait ses emprunts. L'épître aux Romains était déjà bien récente et nous ne voyons pas trop comment les judéo-chrétiens, qui ont dû composer l'église de Babylone, auraient eu hâte de l'y porter, eux qui rejetaient son auteur encore cent ans plus tard; mais que dire des deux autres dans lesquelles notre écrivain a si fréquemment puisé, de l'épître aux Éphésiens et de celle de Jacques? Nous ne voulons pas insister ici sur ce qu'elles sont elles-mêmes encore sujettes à caution, mais en tout cas elles

sont postérieures à l'épître aux Romains. Ainsi une difficulté matérielle vient s'ajouter à cette autre toute morale, et nous avertir de ne point juger de ces choses d'après les moyens de communications littéraires tels qu'ils existent de nos jours. La portée de ces faits est, en tout cas, telle que dans ces derniers temps les défenseurs de l'authenticité de l'épître de Pierre n'ont pas reculé devant un coup de désespoir en lui assignant une antiquité exceptionnelle, voire la priorité sur les autres, et en réservant à Paul le rôle de l'imitateur ! !

Enfin la substance théologique de l'épître, l'élément qui nous y intéresse le plus, nous fait également une impression peu favorable à l'opinion traditionnelle. Elle nous semble être un reflet déjà un peu affaibli de la théologie paulinienne, très-semblable à celui que nous constatons dans l'épître de Clément de Rome. On s'aperçoit facilement que l'auteur a appris son christianisme à cette école, et ce qui l'en rapproche, ce ne sont pas quelques lambeaux épars et décousus, c'est l'ensemble des conceptions, c'est le système que nous y reconnaissons partout, mais avec cette réserve importante, que l'idée-mère, celle de la justice par la foi, dans le sens que Paul y attache, en d'autres termes, que l'élément mystique en a disparu. Or, cela a été la tendance générale de la théologie de l'Église, laquelle a suivi cette même marche d'affaiblissement, sauf à remplacer ce qu'elle laissait échapper, par des emprunts de plus en plus nombreux faits au judaïsme. Si une étude approfondie et comparative faite par tous ceux qui traitent la théologie apostolique, devait aboutir à confirmer notre sentiment à cet égard, nous croyons bien que la question serait décidée.

PREMIÈRE ÉPITRE DE PIERRE

Pierre, apôtre de Jésus-Christ, aux chrétiens pèlerins, dispersés dans le Pont, en Galatie, en Cappadoce, en Asie et en Bithynie, élus selon la prédétermination de Dieu le père, en sanctification de l'Esprit, pour l'obéissance et l'aspersion avec le sang de Jésus-Christ : que la grâce et la paix vous soient données abondamment !

I, 1, 2. Les noms propres désignent, dans leur ensemble, ce que nous appelons aujourd'hui la presqu'île de l'Asie mineure. Le Pont en était la partie septentrionale, la côte de la mer noire ; la Galatie, l'intérieur ; la Cappadoce comprend les districts de l'est ; la Bithynie, le nord-ouest ; enfin l'*Asie*, dans le sens romain (l'Asie proconsulaire, c'est-à-dire la partie incorporée d'abord à la République), était formée par les provinces du sud-ouest : Phrygie, Lydie, Carie, Lycie, Pamphylie, etc.

Nous n'avons introduit le mot de *Chrétien*, que pour la commodité de la construction française ; d'après la lettre du texte l'auteur adresse ses salutations aux *élus*, de manière que ce terme se trouve séparé de ses régimes indirects avec lesquels nous devions le mettre en rapport immédiat. Nous hésitions d'autant moins à nous servir de cette expression, d'ailleurs indispensable pour l'intelligence de la phrase, que l'apôtre s'en sert lui-même (chap. IV, 16), lui seul de tous les écrivains du Nouveau Testament.

Du reste, la formule de salutation exprime deux séries d'idées, très-riches au fond, mais rendues tant soit peu obscures par la brièveté de l'exposition. Il y a d'abord la désignation des lecteurs, comme *pèlerins dispersés*; puis, en second lieu, la définition même, ou la caractéristique des chrétiens en général, au moyen de trois faits ou rapports fondamentaux.

L'apôtre appelle les chrétiens des *pèlerins*, litt.: des hommes séjournant hors de leur patrie. Cette comparaison revient plusieurs fois dans notre épître (chap. I, 17; II, 11), et il va sans dire qu'elle se fonde sur l'idée que la véritable patrie du croyant, c'est le ciel, où son héritage ou patrimoine lui est réservé (chap. I, 4), comme une propriété belle et durable dont la possession de Canaan, et les diverses portions qui en revenaient aux familles israélites, n'étaient que l'image imparfaite. Au siècle apostolique, la majorité des Juifs demeuraient également hors de la Palestine, dans ce qu'on appelait la *dispersion* des Grecs, c'est-à-dire dispersés parmi les païens; et c'est ainsi que l'auteur appelle les chrétiens de l'Asie, ses contemporains (lesquels, d'ailleurs, comme nous le verrons plus loin, étaient généralement sortis du paganisme), des pèlerins de la *dispersion*, parce qu'il constate une analogie entre leur rapport (tant numérique que religieux) avec leur entourage non converti, et le rapport des Juifs avec les païens.

Les chrétiens sont 1° *élus*, c'est-à-dire séparés de la masse des hommes par la volonté spéciale de Dieu, pour former un peuple particulier (chap. II, 9). Cette volonté de Dieu, ou cette élection, a précédé l'époque actuelle, et même celle de la création du monde (Éph. I, 4) et ne doit pas être restreinte au dessein général de réaliser un nouvel ordre de choses, mais comprise comme un choix individuel relativement à chaque homme qui devait y avoir part. L'auteur appelle cela la *prédétermination*, terme que nous avons préféré à celui de *préscience*, qui serait justifié par l'étymologie, mais qui aurait l'inconvénient de présenter l'élection comme subordonnée au mérite des individus que Dieu serait censé *savoir* d'avance. Le savoir de Dieu, dont le terme parle (Act. II, 23. Rom. VIII, 28, 29), n'est pas un savoir prophétique, une connaissance de l'avenir, mais la pensée divine en tant qu'elle précède (humainement parlant) la volonté.

Les chrétiens sont 2° *sanctifiés* par l'Esprit de Dieu, c'est-à-dire que les individus ainsi élus ou désignés d'avance, reçoivent,

chacun à son tour, et au moment choisi par Dieu, communication des forces divines par lesquelles ils deviennent de nouveaux hommes (chap. II, 2).

Les chrétiens sont : 3° appelés (chap. I, 15) à l'*obéissance* et à l'*aspersion* avec le sang de Christ, c'est-à-dire que l'effet de la régénération est d'un côté la nouvelle direction de la vie pratique, laquelle sera désormais conforme à la volonté du Dieu saint, au lieu que jusque-là elle a été en révolte ouverte et permanente contre sa loi (v. 14) ; de l'autre côté, la participation à la nouvelle alliance cimentée par le sang de Christ, comme l'ancienne l'avait été par celui des victimes, dont Israël avait été aspergé par Moïse (Exod. XXIV, 8 ; comp. Hébr. IX, 19 ; XII, 24).

Ces trois caractères ou éléments de la définition du chrétien se rapportent donc à un fait antérieur, à une condition actuelle et à un résultat futur ; ils signalent la cause, le moyen et le but de la dispensation évangélique, et en faisant, dans cette œuvre, la part de Dieu le père, de l'Esprit et de Jésus-Christ, notre texte est l'un de ceux qui nous laissent entrevoir les origines du dogme trinitaire.

3 Béni soit Dieu, le père de notre Seigneur Jésus-Christ, qui selon sa grande miséricorde nous a régénérés pour une espérance vivante par la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts, en vue d'un héritage incorruptible, immaculé et inaltérable, lequel vous est réservé dans les cieux, à vous qui, par la puissance de Dieu, êtes gardés par la foi pour le salut, qui doit apparaitre au dernier jour.
6 Vous vous en réjouissez, bien qu'affligés pour quelque temps encore, s'il le faut, par diverses épreuves, afin que, en soutenant l'épreuve, votre foi, plus précieuse que l'or (lequel, quoique périssable, est pourtant éprouvé par le feu), soit trouvée digne de louange, de gloire et d'honneur lors de l'avénement de Jésus-Christ, que vous aimez sans l'avoir vu. Et dès aujourd'hui, sans le voir, mais croyant à lui, vous vous réjouissez d'une joie ineffable et glorieuse, puisque vous devez obtenir, comme conséquence finale de votre foi, le salut des âmes.

I, 3-9. Le préambule de l'épître a tout à fait les allures de ceux de Paul : même pensée au fond, même richesse d'idées accessoires, même enchevêtrement de phrases (comp. surtout Éph. I, 3 suiv.). L'auteur veut dire simplement : Béni soit Dieu

qui, avec la foi chrétienne, nous a donné l'espérance du salut éternel, dont la perspective est de nature à nous remplir de joie, malgré toutes les tribulations du moment.

Les détails n'offrent guère de difficulté. La cause première de toute cette série de biens spirituels, c'est la *miséricorde* de Dieu, et nullement quelque chose que nous y aurions ajouté de notre côté. Car à ce titre, loin d'avoir une espérance quelconque, les hommes ne pouvaient prévoir que la ruine et la damnation (Éph. II, 4 suiv., 12), il fallait que Dieu nous changeât complétement; nous donnât une nouvelle existence, foncièrement différente de la première (Jacq. I, 18); et cette *régénération* préalable, œuvre de Dieu seul, est aussi la seule base d'une *espérance* qui mérite ce nom, en ce qu'elle nous permet d'entrevoir le bonheur au bout de notre pèlerinage terrestre. Cette espérance n'est pas morte ou illusoire, mais *vivante*, assurée, ayant sa raison d'être, en ce qu'elle a son gage et sa garantie dans la résurrection de Christ (Rom. I, 4. 1 Cor. XV, 22). Son objet est précisément cet *héritage* céleste (Éph. I, 14, 18; V, 5. Jacq. II, 5), auquel il a déjà été fait allusion plus haut, et qui se distingue de l'héritage terrestre de l'ancien Israël, par ce qu'il n'est pas soumis aux chances de perte et de dévastation comme l'était Canaan. Sans doute, nous ne le possédons encore qu'en perspective, mais il nous est assuré à tous, et en particulier aussi à ceux auxquels l'apôtre s'adresse en ce moment (on remarquera qu'il passe ici tout à coup à la seconde personne), tant par la *foi* d'un chacun, que par la *puissance* efficace de la direction spirituelle dont il nous gratifie d'une manière permanente, jusqu'au jour de la dernière et glorieuse révélation de Christ, quand il viendra fonder son royaume visible et triomphant. Des temps d'*épreuve* nous séparent encore de cette époque heureuse, mais les tribulations présentes et passagères n'empêchent pas le chrétien de se réjouir dès à présent du salut qui lui est réservé (Jacq. I, 2. Rom. VIII, 17, 18). Sa foi n'aurait même pas de valeur si elle n'était éprouvée au creuset de l'adversité, comme l'or l'est aussi, lequel doit passer par le feu pour être dégagé de tout alliage impur et avoir son vrai prix. Et pourtant ce n'est là qu'un métal vil et exposé à se perdre, tandis que la foi ainsi éprouvée est un bien incomparablement plus précieux, et ne saurait manquer d'obtenir finalement ce qui lui est promis.

Ce qui est dit ici, à deux reprises, de la *joie* du chrétien, pour-

rait à la rigueur se traduire dans le sens du futur, ou de l'impératif: vous vous réjouirez, vous devez vous réjouir. Il nous a semblé résulter de tout l'ensemble de l'épître, que l'auteur a voulu non pas simplement consoler les chrétiens en face des persécutions qu'ils avaient à subir, mais leur apprendre à trouver en eux-mêmes, et dès à présent, le contre-poids de l'adversité, la sérénité dans l'affliction ; l'espérance ne serait pas vivante, si elle n'avait pas le dessus dès l'abord.

10 Relativement à ce salut, les prophètes déjà, qui ont parlé d'avance de la grâce qui vous était destinée, se sont livrés à des recherches et à des investigations, en cherchant pour quelle époque et quelles circonstances l'esprit de Christ, qui rendait en eux un témoignage prophétique, indiquait les souffrances réservées à Christ et la gloire qui devait les suivre : et il leur fut révélé que ce n'était pas pour eux-mêmes, mais pour nous, qu'ils étaient chargés d'un ministère à l'égard des choses qui maintenant vous ont été annoncées par ceux qui vous ont apporté la bonne nouvelle, sous l'impulsion du saint esprit envoyé du ciel, et que les anges mêmes désirent contempler de plus près.

I, 10-12. C'était une pérogative inappréciable de la génération à laquelle les premiers apôtres avaient à s'adresser, que d'avoir vu enfin se réaliser les promesses faites depuis des siècles, plus ou moins positivement, plus ou moins solennellement (Matth. XIII, 17. Éph. III, 5. Rom. XVI, 25, 26), et cette considération fournissait aux prédicateurs de l'Évangile un motif très-pressant de solliciter l'adhésion de leurs auditeurs et leur reconnaissance envers le souverain dispensateur du salut. Car il allait sans dire, que cette génération n'avait rien fait pour mériter ce bienfait, de préférence à celles qui l'avaient précédée.

D'un autre côté, on était fondé à dire que les prophètes, organes des promesses divines, n'avaient rien fait non plus pour provoquer le retard de l'accomplissement. Pour eux, ce retard était une privation, imposée par l'insondable volonté de Dieu. Sans cesse préoccupés des destinées à venir du peuple de Dieu, et sachant que leur devoir était d'en parler, pour encourager les uns, pour menacer les autres, ils auraient été bien aises d'en savoir davantage, de pouvoir mesurer la distance qui les séparait encore du grand terme. Mais l'esprit qui les inspirait ne leur apprenait que le devoir du moment, et ne satisfaisait point une

curiosité hors de propos. Chaque génération devait rester sous le coup de l'impression que le jugement de Dieu, le grand triage vengeur et restaurateur, était imminent et prochain.

Ces données suffisent pour expliquer et justifier la pensée générale du texte. Il ne faut pas aller au delà et se demander ce que l'auteur avait en vue en parlant de recherches et d'investigations auxquelles les prophètes se seraient livrés, ni trouver la réponse à cette question dans les calculs du livre de Daniel.

Pour l'idée que c'est Christ, la Parole divine préexistante, qui a parlé par les prophètes, comp. Jean XII, 41. Hébr. II, 12, 13; X, 5, etc. — En traduisant: les souffrances *réservées à Christ*, nous nous sommes laissé guider par la construction identique du verset précédent qui parle de la grâce *destinée à* vous; et par la considération que les apôtres (comp. chap. II, 21 suiv.) aiment à parler des prédictions prophétiques relatives à la passion du Christ. Nous avouons cependant que nous n'osons rejeter une autre explication plus généralement reçue, d'après laquelle l'auteur aurait parlé des souffrances à endurer par les chrétiens pour la cause de Christ. Cela rentre mieux dans le cercle d'idées des versets précédents, où il n'y a pas d'allusion directe à la passion. — L'idée des *anges* contemplant l'économie du salut, est une application de ce qui avait été dit Éph. III, 10; comp. 1 Cor. II, 11 suiv. Les desseins salutaires de Dieu restent un mystère pour tous les êtres créés, jusqu'au moment fixé pour leur accomplissement. Alors les êtres les mieux doués pour les comprendre sont aussi les plus empressés à les *étudier* et à les admirer. L'expression employée dans ce sens rappelle le passage Jacq. I, 25.

13 Ainsi donc mettez-vous en route, bien disposés d'esprit et sobres de cœur, et placez votre espérance tout entière dans la grâce qui vous sera offerte lors de l'avénement de Jésus-Christ. En fils obéissants, ne vous conformez plus aux passions que vous suiviez autrefois, pendant le temps de votre ignorance; mais selon le commandement du Saint qui vous a appelés, soyez saints, vous aussi, dans toute votre conduite. Car il est écrit : Vous devez être saints, car moi je suis saint.
17 Et si vous invoquez comme votre père celui qui juge un chacun selon ses œuvres, sans acception des personnes, poursuivez votre chemin dans la crainte de Dieu, pendant le temps de votre pèlerinage, car vous savez que ce n'est pas au moyen de choses périssables, pour de l'or ou de l'argent, que vous

avez été affranchis de cette manière de vivre si vaine que vous avaient léguée vos pères, mais au prix du sang précieux de Christ, comme d'un agneau sans tache et sans défaut, prédestiné dès avant la création du monde, et manifesté à la fin des temps, à cause de vous. C'est par lui que vous êtes arrivés à la foi en Dieu, lequel l'a ressuscité des morts et l'a glorifié, de manière que votre foi est aussi une espérance en Dieu.

I, 13-21. Avec ce morceau commencent les exhortations pratiques qui font le principal objet de l'épître. Elles sont d'abord tout à fait générales et recommandent, par divers motifs, une vie vertueuse, une conduite essentiellement différente de celle qui se manifeste dans la sphère du paganisme vulgaire, à laquelle les lecteurs ont été heureusement arrachés par la connaissance de l'Évangile.

A cet égard, leur vie se partage naturellement en deux périodes. Autrefois ils vivaient dans l'ignorance, livrés à toutes sortes de passions et de convoitises, menant une vie vaine, c'est-à-dire sans direction sérieuse et solide, sans but noble, sans issue salutaire, ne se souciant pas du juge céleste, ne le connaissant même pas, et surtout ne le connaissant pas comme le père des hommes; enfin, suivant l'exemple et les errements de leurs pères, et par cela même s'enfonçant de plus en plus dans la profonde ornière du vice. C'était là un état de servitude d'autant plus déplorable, qu'on ne faisait même pas d'effort pour en sortir. Maintenant la situation est changée; l'affranchissement est opéré, le sang de Christ a payé la rançon, d'après une dispensation résolue dès avant la création du monde, dans l'esprit de Dieu, qui s'est ainsi révélé comme père des hommes, en y mettant pour seule condition la sainteté de leur vie ultérieure, et en leur offrant, dans la résurrection de Jésus (l'agneau immolé pour cimenter la nouvelle alliance), un gage des promesses non encore accomplies à présent. Il s'agit donc, pour les apôtres de Dieu et de Jésus, de donner, à ceux que la grâce de Dieu a touchés, l'impulsion et la direction nécessaires pour avancer dans la route qui doit les conduire au salut.

Car il s'agit d'une *route*, d'un *pèlerinage*, et tout ce qu'il y a d'images et de locutions figurées dans notre texte s'explique par ce point de vue qui, par l'usage du langage biblique, nous est aujourd'hui si familier. Seulement il est telle expression, très-

naturelle au fond, mais trop hardie au gré de notre goût, qu'il faut se décider à changer. Ainsi l'auteur a écrit: *Ceignez-vous les reins de votre pensée et soyez à jeûn ;* il s'est représenté un voyageur qui, pour bien marcher, commence par serrer autour du corps des habits amples et flottants, et qui évite de se surcharger l'estomac. En y glissant le mot de *pensée*, il a fait entrevoir que sa phrase avait un sens purement moral. Mais une traduction littérale serait ici hors de propos. (L'image se trouve aussi Éph. VI, 14 ; l'expression : *se conformer* aux choses du monde, Rom. XII, 2 ; la formule *enfants de*, avec le génitif de la qualité, Éph. II, 2, 3 ; V, 8.)

Il n'y a guère d'autres remarques à faire sur ce morceau. On pourrait y entrevoir, comme nous venons de le dire, une énumération des motifs venant à l'appui de la prédication morale, et qui sont tous puisés dans les idées religieuses. L'apôtre invoque d'abord un texte de l'Écriture (Lév. XI, 44 ; XIX, 2 ; XX, 7, 26), puis il rappelle le jugement futur, mais il insiste surtout sur le motif évangélique qu'il développe en récapitulant tous ses éléments : le décret éternel, la manifestation terrestre du Sauveur, sa mort sanglante, sa résurrection et sa glorification (comp. Rom. IV, 24). La comparaison avec l'agneau est ordinairement considérée comme un emprunt fait à Ésaïe (chap. LIII, 7), mais dans le passage du prophète il n'est pas question d'un sacrifice, la comparaison sert à une autre fin. Ici, au contraire, l'idée du sacrifice étant essentielle, il conviendra de songer à l'agneau pascal, immolé annuellement par les Juifs en commémoration de l'alliance de Jéhova avec Israël, et regardé par les premiers chrétiens déjà comme le symbole ou le type de la victime immolée pour l'inauguration de la nouvelle alliance, 1 Cor. V, 7. Jean XIX, 36. (Voyez notre commentaire sur Jean I, 29.) Nous serons d'autant plus fondé à nous en tenir à cette interprétation, que dans notre texte il n'y a pas la moindre allusion à une expiation de péchés, mais tout se rapporte à l'établissement d'un nouvel ordre de choses, d'un nouveau rapport avec Dieu. Le texte de l'institution de la Pâque (Exod. XII, 5) dit d'ailleurs explicitement que l'agneau devait être sans défaut, ce qui sera une nouvelle preuve que dans ce détail aussi (interprété naturellement dans le sens spirituel) l'auteur a trouvé un rapprochement de plus entre le type et le fait évangélique.

La dernière phrase est ordinairement traduite de manière à

faire dire à l'auteur : afin que votre foi *et* votre espérance soient en Dieu. Mais il n'est pas difficile de voir que cela forme une tautologie insupportable avec la ligne précédente.

[22] Sanctifiant vos âmes dans la soumission à la vérité, en vue d'un sincère amour fraternel, aimez-vous les uns les autres de tout votre cœur et ardemment, comme étant nés de nouveau, non d'un germe sujet à périr, mais d'un germe incorruptible, savoir par la parole vivante et permanente de Dieu. Car « toute chair est comme l'herbe, et toute sa beauté est comme la fleur de l'herbe ; l'herbe sèche, et sa fleur tombe : mais la parole du Seigneur reste éternellement. » Cette parole, c'est celle qui vous a été prêchée.

I, 22-25. Pour un moment l'exhortation s'arrête à une qualité plus spéciale, mais sur laquelle les apôtres insistaient nécessairement d'autant plus, que d'un côté la profonde antipathie des nationalités dans lesquelles l'Église se recrutait indistinctement, de l'autre, l'esprit de parti qui divisait les Grecs, c'est-à-dire la majorité des chrétiens, en rendaient la pratique à la fois plus désirable et plus difficile. Aussi bien l'*amour fraternel* est-il recommandé d'une manière très-particulière dans les trois épîtres que l'auteur avait sous les yeux en composant la sienne (Jacq. III; IV. Rom. XII; XIV. Éph. IV). Mais il ne fait qu'effleurer ici le sujet, en se réservant d'y revenir plus loin. Par contre, il rattache le précepte, et de plusieurs manières, à l'élément religieux. Ainsi d'abord cet amour est signalé comme étant l'effet d'une *sanctification*, c'est-à-dire d'un dégagement du cœur de tout ce qui est charnel et profane, lequel est opéré à son tour par la soumission de la volonté à la *vérité*, qui ne saurait être ici autre chose que l'ensemble de tout ce qui vient d'être résumé dans les lignes précédentes. On pourrait dire tout simplement que la sanctification est la pratique de l'Évangile considéré comme théorie ; seulement de pareilles formules, trop modernes et trop philosophiques, risquent de donner à l'enseignement apostolique une allure d'école qu'il n'a jamais eue. Ensuite la même idée est exprimée par l'allégorie bien connue d'une nouvelle naissance, ou plutôt d'une nouvelle génération opérée par Dieu même (v. 3), dont les conditions sont absolument différentes de celles de la naissance physique (comp. Jean I, 12, 13), et dont le principe actif tout spirituel, et par cela même exempt et exemptant de toute chance de mort, n'est autre que la *parole* de Dieu, qui

porte en elle-même la vie et qui la communique, qui est et demeure invariable. Cette parole, c'est l'Évangile prêché au monde. La même idée est exprimée Jacq. I, 18. Ainsi ici encore la régénération est considérée comme l'effet d'un enseignement, et nous ne sommes pas en face de la conception mystique du contact intime et direct de l'esprit de Dieu et de celui de l'homme. A propos de la parole de Dieu qui seule est immuable et éternelle, tandis que tout ce qui tient à la terre passe et périt, l'auteur cite un mot bien connu du prophète (És. XL, 6). La même citation se trouve dans l'épître de Jacques (chap. I, 10), mais dans un tout autre ordre d'idées.

1 Mettez donc de côté toute méchanceté, toute fausseté, la dissimulation, la jalousie et toute médisance et, pareils à des enfants nouveau-nés, aspirez à vous nourrir du lait pur (dans le sens figuré), afin de croître, par ce moyen, pour le salut, si vous avez réellement goûté que le Seigneur est doux. 4 Allez à lui, à cette pierre vivante, rejetée par les hommes, mais choisie et précieuse au gré de Dieu, et édifiez-vous vous-mêmes, comme des pierres vivantes, pour former une maison spirituelle; soyez une sainte caste de prêtres, pour offrir des sacrifices spirituels, agréables à Dieu par Jésus-Christ. Car il est dit dans l'Écriture : «Voyez, je place en Sion une pierre angulaire, choisie et précieuse, et celui qui s'y fie ne sera point déçu.»

II, 1-6. L'idée de l'amour fraternel, exprimée tout à l'heure d'une manière toute générale, conduit maintenant l'auteur à celle de la communauté, de l'Église, composée de frères et unie par l'esprit de Dieu, animant également tous les membres. Aussi nomme-t-il, en entrant en matière, comme devant disparaître désormais, les défauts qui auraient compromis une pareille union et rendu l'association chrétienne impossible.

Incidemment ce tableau idéal de l'absence de tout élément de trouble social le ramène à l'allégorie de la régénération, et les chrétiens lui apparaissent comme de jeunes *enfants*, exempts encore des défauts si communs aux mortels, parce que les germes n'en ont pas encore eu le temps de se développer (Matth. XVIII, 3). Ils en resteront préservés, pense-t-il, s'ils se nourrissent du *lait pur* de l'Évangile, moyennant quoi leur croissance, d'ailleurs toute naturelle, les fera arriver, non aux passions des adultes, mais au salut. L'allégorie est simple et

transparente, et il n'y avait pas moyen de se tromper au sujet de sa signification ; malgré cela l'apôtre a soin de dire qu'il parle de lait dans le *sens figuré* ; comme Paul (Rom. XII, 1) emploie le mot de culte (c'est-à-dire des pratiques religieuses) dans le sens figuré (de la conduite morale), en se servant du même adjectif que nous trouvons ici, et qu'on a bien tort de traduire par : le lait de la *parolè*, ou le lait de la *raison*. Il a, au contraire, la même signification que celui de *vivant*, là où il est question d'une pierre, ou de *spirituel*, là où il est parlé d'une maison et de sacrifices. Tout cela veut dire qu'il ne s'agit de rien de matériel. La même image du lait amène encore la phrase relative à la *douceur* du Seigneur (Psaume XXXIV, 8). L'enfant demande le sein de sa mère du moment qu'il en a goûté la douceur une première fois. Ainsi l'homme, une fois instruit, par une première expérience, de ce que l'Évangile renferme de salutaire (et l'apôtre *suppose* naturellement que c'est là le cas de ses lecteurs), demandera toujours la continuation de cette nourriture.

Du moins l'auteur l'y exhorte, mais il le fait en passant brusquement à une allégorie toute différente. Il profite de plusieurs passages de l'Écriture (Psaume CXVIII, 22. Ésaïe XXVIII, 16), déjà ailleurs appliqués à Christ (Matth. XXI, 42. Rom. IX, 33), et dans lesquels il est question d'un rocher qui doit servir de fondement solide à l'espoir d'Israël. Il donne à cette comparaison une application nouvelle, en comparant (d'après Éph. II, 20) l'Église chrétienne à un édifice, construit sur ce fondement, et dans lequel tous les membres sont autant de pierres qui se joignent les unes aux autres et forment ainsi un ensemble solidement assis et harmonieusement coordonné.

Il est facile de considérer cet édifice, ainsi construit, comme un temple, comme le vrai temple de Dieu. Aussi l'auteur, par une association d'idées on ne peut plus naturelle, après avoir comparé la communauté entière au temple, va-t-il représenter les membres de cette communauté comme autant de prêtres, fonctionnant dans ce temple ; seulement le culte, auquel ils président, sera un culte en esprit, dont les formes n'ont rien de commun ni avec Jérusalem ni avec Garizîm (Jean IV, 24), mais dans lequel les offrandes seront les sacrificateurs eux-mêmes, se consacrant à Dieu (Rom. XII, 1) par Jésus-Christ, travaillant à la grande œuvre de l'établissement de son royaume sur la terre, et sûrs, par cela même, de lui voir agréer leurs hommages.

[7] A vous donc, qui êtes devenus croyants, l'honneur ; mais à ceux qui ont refusé de croire — la pierre que les architectes ont rejetée, elle est devenue le sommet de l'angle, et une pierre d'achoppement, un roc qui les fait tomber : ils s'y heurtent pour n'avoir pas cru à la parole, et c'est à cela qu'ils sont destinés. Mais vous, vous êtes une race élue, une caste royale de prêtres, une nation sainte, un peuple que Dieu s'est acquis pour que vous proclamiez la grandeur de celui qui des ténèbres vous a appelés à son admirable lumière : vous, qui autrefois n'étiez point un peuple, vous êtes maintenant le peuple de Dieu, et, de disgraciés que vous étiez, vous êtes devenus l'objet de sa miséricorde.

II, 7-10. Les réminiscences scripturaires qui viennent de fournir à l'auteur les images dont il a revêtu sa pensée, amènent ici d'autres applications encore, qui pour la plupart pouvaient être simplement empruntées aux mêmes textes, ou à d'autres analogues (Ésaïe VIII, 14 ; comp. Act. IV, 11). C'est que dans l'Ancien Testament l'allégorie de la pierre ou du rocher servait à deux fins : d'un côté, on l'employait pour indiquer la solidité d'une construction assise sur une base inébranlable, et c'est ainsi que Dieu (ou Christ) pouvait être représenté comme le rocher d'Israël (des croyants) en sa qualité de garant tout-puissant des promesses faites aux fidèles. La *pierre angulaire* (ou le *sommet de l'angle*) est alors celle qui, placée dans les fondations, au point de jonction de deux murs, est censée supporter la principale charge (Éph. II, 20) de l'édifice. Le fait que, dans une construction matérielle, il y a quatre angles pareils doit être complétement laissé de côté dans cette application allégorique. De l'autre côté, la pierre, que le passant rencontre dans son chemin, peut devenir pour lui une occasion de chute, en tant qu'il s'y heurte. C'est ainsi que celui qui rejette Dieu (ou Christ), le trouvera sur son passage, et son incrédulité deviendra la cause de sa perte. La *destinée* de chacun se réglera donc sur le rapport dans lequel il se sera mis avec celui qui a été l'objet de la *parole* (de l'Évangile) : pour les uns, qui l'auront accepté, il sera la pierre angulaire ; pour les autres, qui auront été sourds à l'appel, il sera la pierre d'achoppement. Leur chute est immanquable, tandis qu'aux premiers est réservé l'*honneur* (chap. I, 7), c'est-à-dire la gloire du royaume de Dieu.

C'est de ces derniers que s'occupe exclusivement le reste du morceau. Leur condition actuelle, relativement à Dieu, est dépeinte avec des expressions littéralement copiées dans divers

passages de l'Ancien Testament, notamment Ésaïe XLIII, 20,.21. Exod. XIX, 5, 6. Osée II, 23, d'après la traduction grecque; comp. Rom. IX, 25, 32.

11 Mes bien-aimés, je vous exhorte comme des étrangers et pèlerins : abstenez-vous des convoitises charnelles qui font la guerre à l'âme; que votre conduite, au milieu des païens, soit bonne, afin que ceux-ci, qui médisent de vous et vous traitent de malfaiteurs, rendent hommage à Dieu, en considération de vos bonnes œuvres, au jour où il les visitera.

II, 11, 12. L'apôtre passe à des exhortations plus spéciales. Après avoir insisté encore une fois sur deux motifs déjà précédemment relevés, la qualité des chrétiens de n'être ici-bas que des pèlerins (chap. I, 1, 17) qui doivent avoir le regard fixé sur leur véritable patrie, et le fait que le salut de l'âme est compromis par l'empire des mauvaises passions (chap. I, 14 ; II, 2) qui font la *guerre* à l'âme (Rom. VII, 23), il s'arrête à une considération très-importante, et que l'expérience de tous les jours devait suggérer aux directeurs des nouvelles communautés chrétiennes. Le monde païen les voyait généralement de mauvais œil ; leur éloignement du culte national donnait de l'ombrage et aux autorités et aux gens du commun ; leurs réunions particulières éveillaient les soupçons, et la crédulité du vulgaire acceptait et propageait des bruits absurdes qui, dans l'occasion, pouvaient créer des dangers réels pour des hommes tout à fait inoffensifs et vertueux. Contre cela il n'y avait de meilleure défense, au gré de l'apôtre, qu'une conduite à l'abri de tout reproche. La médisance, la calomnie, le préjugé, n'étaient pas toujours désarmés ou réfutés, même par la plus éloquente apologie. On pouvait espérer de les vaincre par des faits patents et incontestables, par l'exemple de toutes les vertus, par l'abstention de tous les vices et excès. De cette manière on avait la chance d'amener dans l'opinion publique un changement tel, que les ennemis de la veille devenaient les alliés du lendemain. Car, avec le secours de Dieu, et par l'influence de son esprit (ce qui est appelé ici une *visitation*, d'après un terme fréquent dans l'Ancien Testament), les *bonnes œuvres*, c'est-à-dire la conduite irréprochable des chrétiens, pouvaient finir par faire une salutaire impression sur les païens et les conduire à reconnaître, eux aussi, ce Dieu qui tire sa gloire du salut de ses enfants perdus.

13 Soyez donc soumis à toute autorité instituée parmi les hommes, pour l'amour du Seigneur, soit à l'empereur, comme au souverain, soit aux préfets, comme étant délégués par lui pour châtier les malfaiteurs, et pour approuver les gens de bien. Car Dieu veut que ce soit par la pratique du bien que vous fermiez la bouche aux ignorants et aux gens sans intelligence, en hommes libres, et non en vous servant de la liberté comme d'une couverture pour voiler le vice, mais comme des serviteurs de Dieu. Respectez tout le monde, aimez vos frères, craignez Dieu, honorez l'empereur.

II, 13-17. Un premier devoir particulier que l'auteur inculque à ses lecteurs, c'est le respect des autorités, la soumission à l'ordre de choses établi. Pour bien comprendre le motif et la portée de cette recommandation, il faut se rappeler d'un côté les tendances révolutionnaires du parti pharisaïque parmi les Juifs (Matth. XXII, 21), de l'autre le danger que couraient les chrétiens de devenir suspects au point de vue politique, par cela même que, sans être protégés par la loi, comme l'étaient les Juifs, ils se retiraient du culte national, ces deux phases ou formes de la vie sociale étant intimement liées l'une à l'autre dans toute l'antiquité (Rom. XIII, 1 suiv.).

Les motifs allégués à l'appui de cette recommandation sont de diverse nature : 1° le motif religieux (*pour l'amour de Christ*) en appelle soit à l'exemple et au précepte du chef de l'Église, soit à l'intérêt de sa cause qui ne pourrait qu'être compromise par une conduite opposée ; 2° le motif social, qui consiste à rappeler, soit le fait de la *souveraineté* du chef de l'État, soit le but bienfaisant et conservateur des institutions gouvernementales ; 3° le motif moral, qui insiste sur ce que le chrétien, devenu *libre* à l'égard du péché, n'en reste pas moins *serviteur* de Dieu (Rom. VI, 18), et que cette liberté est plus excellente que celle qui servirait de prétexte à l'émancipation des mauvais penchants (comp. Gal. V, 13. Jacq. I, 25. 1 Cor. VII, 22). On n'a pas besoin de prendre ici le mot *vice* dans le sens spécial de rébellion politique ; la liaison des idées est suffisamment établie par la notion de liberté ; l'auteur voulant dire que le chrétien a conquis une liberté bien autrement précieuse que celle qu'il pourrait revendiquer comme sujet de l'empire ; et que sa liberté à lui le préserve d'une servitude d'autant plus dangereuse qu'elle aime à usurper elle-même le nom de liberté.

Incidemment (v. 15) l'auteur reproduit comme un quatrième motif la considération déjà développée v. 12. Les gens ignorants et sans intelligence, ce sont les païens qui jugent mal les chrétiens, parce qu'ils ne les connaissent pas.

18 Vous qui êtes esclaves, soyez soumis à vos maîtres, avec une entière déférence, non-seulement à ceux qui sont bons et indulgents, mais aussi à ceux qui ont des travers d'esprit. Car c'est une belle chose, si quelqu'un sait supporter l'affliction par des motifs de conscience, quand il souffre injustement. En effet, quelle gloire y aurait-il pour vous à supporter patiemment des coups que vous recevriez pour vos fautes? Il y en aura si vous souffrez patiemment pour avoir bien fait; car c'est à cela que Dieu prend plaisir. 21 Et c'est à cela que vous avez été appelés, Christ aussi ayant souffert pour vous, en vous laissant un exemple, afin que vous suiviez ses traces, lui qui n'a pas commis de péché, et dans la bouche duquel il ne s'est pas trouvé de fausseté; lui qui, injurié, ne rendait pas l'injure; qui, maltraité, ne faisait point de menaces, mais s'en remettait à celui qui juge avec justice; qui a lui-même emporté nos péchés en son corps sur la croix, afin que, morts aux péchés, nous vivions pour la justice, et par les plaies duquel vous avez été guéris. Car vous étiez égarés comme des brebis, mais aujourd'hui vous êtes revenus vers le berger et le surveillant de vos âmes.

II, 18-25. Une seconde exhortation spéciale, amenée assez naturellement par l'association des idées, s'adresse aux esclaves chrétiens; comp. Éph. VI, 5. Col. III, 22. 1 Tim. VI, 1. Tit. II, 9. Ce qui est développé au long surtout dans le premier de ces passages, que l'auteur avait sous les yeux, celui-ci l'exprime dans une courte phrase qu'on pourrait traduire : *par des motifs religieux*, ou à la lettre : à cause de la conscience de Dieu, c'est-à-dire par la considération que c'est Dieu qui vous a assigné la place que vous occupez dans la société, et que c'est à lui proprement que vous rendez les services que vos maîtres vous demandent.

C'est à cela que vous êtes appelés : non point dans ce sens, que le but de la vocation évangélique serait de souffrir, mais dans cet autre, que la communion avec Christ, dans l'état actuel du monde, rend les souffrances inévitables, et fait de la patience résignée l'une des premières vertus du croyant. A ce propos, l'exemple de Christ est présenté, non pas seulement aux lecteurs

que l'auteur avait eus plus particulièrement en vue tout à l'heure, mais à tous les membres de l'Église, d'abord au point de vue de la sainteté irréprochable de sa vie, de ses actes et de ses discours, ensuite à celui de sa résignation. Nous ne sommes pas étonnés de voir que l'apôtre, en parlant de l'exemple donné par Christ, perde de vue les esclaves, et s'adresse à tous les chrétiens indistinctement, et que, de plus, il dépasse le cercle d'idées qui se rattachait à celle d'un modèle à imiter, pour parler en général des souffrances de Christ endurées pour le salut de l'humanité. Les locutions dont il se sert sont empruntées en partie au passage bien connu d'Ésaïe (chap. LIII, 4 suiv.). Elles ne sont pas assez précises pour servir à une conception dialectique du dogme de la rédemption. Néanmoins elles impliquent l'idée que la mort de Christ sur la croix a été la cause du salut des pécheurs, en ce que leurs péchés ont été effacés de cette manière ; ainsi que cette autre (qui fait le fond de l'évangile de Paul), que la nouvelle vie du chrétien est précédée de sa mort, c'est-à-dire, de la cessation absolue de son existence de pécheur, et qu'entre ce changement et la mort de Christ il y a une connexité directe, mais au sujet de laquelle l'auteur ne donne pas d'autre explication.

[1] De même vous, femmes, soyez soumises à vos maris, afin que, même s'il y en avait qui refuseraient de croire à la parole, ils soient gagnés, sans paroles, par la conduite de leurs femmes, en considération de votre conduite chaste et scrupuleuse. Que votre parure ne consiste pas en choses extérieures, dans les cheveux que vous entrelacez, dans les bijoux que vous portez ou dans les vêtements que vous mettez, mais que ce soit la personne intérieure, le cœur, la parure impérissable d'un esprit de douceur et de paix, chose bien précieuse aux yeux de Dieu. [5] Car c'est ainsi que se paraient autrefois les saintes femmes qui mettaient leur espoir en Dieu, en se soumettant à leurs maris. Telle était Sara, qui obéissait à Abraham, en l'appelant son seigneur, et dont vous êtes devenues les enfants en faisant le bien sans rien craindre. Vous aussi, maris, que vos rapports avec vos femmes soient tels qu'il convient à l'égard du sexe le plus faible : ayez pour elles des égards comme pour les cohéritières de la grâce de la vie, afin que vos prières ne soient pas stériles.

III, 1-7. Nous avons déjà vu ailleurs (Éph. V, 22 ss., etc.) combien les mœurs du temps, en ce qui concerne les rapports conjugaux, avaient besoin d'être réformées par l'esprit du chris-

tianisme. Ici l'auteur, avant de passer aux principes généraux, prend plus particulièrement en considération la position des femmes chrétiennes dont les maris n'avaient point embrassé la nouvelle foi. Ce fait a dû se présenter fréquemment dans les premiers temps (comp. Act. XVI, 1 ss., 13 ss.; XVII, 4, etc.), et l'expérience devait faire voir souvent que, là où la prédication de l'Évangile n'avait pas eu de prise sur l'esprit d'un homme, pour amener sa conversion directement, les relations intimes du foyer domestique exerçaient une influence bien autrement puissante et salutaire sur son cœur (1 Cor. VII, 12 ss.). *La parole* (avec l'article) est naturellement l'instruction religieuse donnée par un missionnaire; la femme, est-il dit, n'a pas besoin de paroles (sans article) pour convaincre son mari; sa conduite, ses vertus, opèrent en silence et efficacement, en donnant au mari une opinion favorable de la religion qui les recommandait, et l'amour croissant qu'il vouerait à sa femme devant bientôt se sanctifier par un accord religieux plus intime.

Il ne faut pas s'exagérer la portée de ce qui est dit du devoir de *soumission* de la femme au mari, en voyant que la même chose est demandée à l'esclave à l'égard de son maître. Les apôtres ont pu, au point de vue des mœurs sociales de l'antiquité, parler de l'autorité maritale en termes plus expressifs qu'on ne le ferait aujourd'hui; ils ne peuvent être accusés d'avoir voulu laisser subsister l'esclavage légal dans lequel se trouvait alors l'autre sexe. Au contraire, il faut admirer la sage réserve qui les a empêchés de trop accentuer les principes de liberté qui risquaient d'être mal interprétés au premier moment (1 Cor. XI, 2 ss.), et surtout dans la circonstance présente il ne faut pas oublier qu'à l'égard d'un mari païen une femme chrétienne pouvait se croire émancipée de fait et de droit.

Du reste, tout ce qui est dit ici de la vraie *parure* des femmes dépasse la sphère étroite du rapport particulier dont l'auteur avait parlé d'abord (comp. 1 Tim. II, 9). Leur vraie parure, c'est leur *personne intérieure*, litt. : l'homme caché, l'homme du cœur, la nature morale (comp. Rom. VII, 22. Éph. III, 16, etc.), les vertus qui ne s'étalent pas avec ostentation comme des ornements matériels. L'histoire sainte préconise plus d'une femme pieuse et sainte, et ce n'est certes pas pour des avantages extérieurs. Sara, par exemple, que la tradition populaire exaltait encore plus que l'Écriture, professait le respect le plus absolu pour son époux en

l'appelant Seigneur (Gen. XVIII, 12), d'après l'usage général des anciens temps. Elle devait être d'autant plus présentée comme un modèle à suivre, qu'elle a été la mère d'Israël, et que les femmes chrétiennes, d'origine étrangère, sont devenues ses filles adoptives, sont entrées dans sa famille, dépositaire des bénédictions de Dieu (Rom. IV, 11).

La dernière phrase adressée aux femmes : faites le bien *sans rien craindre*, peut être prise dans un sens tout à fait général ; peut-être aussi l'auteur songeait-il plus particulièrement à la position un peu difficile de la femme dans un mariage mixte, et en face d'un mari que ses préjugés religieux pouvaient rendre dur et injuste.

L'apôtre ne pouvait guère parler des devoirs des femmes sans rappeler aussi aux maris les leurs. Il le fait en deux mots, et dans une phrase dont la construction est elliptique. Les participes dont il se sert, et que nous avons rendus par des impératifs, sont subordonnés à cette pensée facilement suppléée : Vous aussi, faites votre devoir, etc.... Du reste, notre traduction est un peu libre, mais elle l'est forcément ; car le texte dit à la lettre : demeurez avec le gynécée, selon la raison, comme avec l'*objet* le plus faible. Il est difficile de dire comment l'apôtre a été amené à se servir d'une expression parfaitement intraduisible. Le mot grec signifie un vase, un instrument, un objet quelconque dont on se sert, mais comme le comparatif fait voir que le même terme pouvait être employé pour notre sexe aussi, le passage 1 Thess. IV, 4 ne suffit pas à l'explication. Ordinairement on tranche la difficulté en supposant que les deux sexes sont représentés comme des *instruments* de Dieu, ou simplement comme des créatures (Rom. IX, 21 suiv.?) ; mais l'auteur, dans ce cas, se serait servi d'une métaphore peu claire, et non consacrée par l'usage. Peut-être n'a-t-il fait que se placer au point de vue des maris de son temps, par une espèce d'accommodation, rachetée immédiatement par l'élévation du principe qu'elle sert à introduire. Car la chose essentielle, c'est que les femmes sont *cohéritières*, c'est-à-dire, que la différence des sexes n'a aucune importance au point de vue évangélique (Gal. III, 28). Une variante fait dire à l'auteur : en votre qualité de cohéritiers, ce qui est moins expressif, parce qu'il faut tout de même y joindre, à titre de complément, l'idée de l'égalité religieuse des deux sexes. La *grâce de la vie*, c'est la vie éternelle offerte par la grâce de Dieu à tous les deux indis-

tinctement. Enfin il est dit que là où les femmes sont traitées sans égards, les *prières sont empêchées*, c'est-à-dire que le rapport de l'homme à Dieu ne saurait être bon et normal, là où les rapports conjugaux ne sont pas réglés d'après les principes de l'Évangile. Comment un mari prierait-il, se présenterait-il avec sérénité et confiance devant son Dieu, si sa conscience lui reprochait des procédés injustes envers ce qui devrait lui être l'objet le plus cher? (1 Jean IV, 20).

[8] Enfin soyez tous unis de cœur, compatissants, pleins de sentiments fraternels, de miséricorde, d'humilité; ne rendez pas le mal pour le mal, ni l'injure pour l'injure. Au contraire, bénissez les autres, car c'est pour obtenir la bénédiction à votre tour que vous avez été appelés. Car celui qui veut aimer la vie et voir des jours heureux, doit garder sa langue du mal et ses lèvres de discours mensongers, se détourner du mal et faire le bien, aspirer à la paix et la rechercher, parce que les yeux du Seigneur sont fixés sur les justes et ses oreilles sont attentives à leurs prières, et la face du Seigneur regarde les malfaiteurs.

III, 8-12. Les exhortations deviennent maintenant tout à fait générales et se poursuivent ainsi jusqu'à la fin du chapitre suivant. On peut cependant dire qu'elles sont toujours dominées par la préoccupation des épreuves qui attendent les fidèles dans l'exercice de leurs devoirs, de la part d'un monde hostile.

Les premières phrases de ce morceau font une énumération de ce que nous avons l'habitude d'appeler les vertus sociales, élevées ici à la hauteur de la conception évangélique (Rom. XII, 14, 17; comp. Matth. V, 38 s.). La seconde moitié du v. 9 pourrait être traduite dans ce sens: C'est à bénir vos ennemis mêmes que Christ vous a invités, et c'est dans la mesure de vos propres actes que vous recevrez la bénédiction de Dieu. Notre traduction dit: La vocation qui vous est adressée doit vous conduire au salut; rendez-vous en dignes en faisant du bien aux autres, pardonnez-leur comme Dieu veut vous pardonner. La vertu de l'homme est ici un corollaire de son nouveau rapport avec Dieu; avec la première version elle en serait une condition préalable.

Le reste du texte, par le ton particulier qui y règne et malgré l'absence de toute formule de citation, s'annonce comme un emprunt fait à l'Ancien Testament. En effet, l'auteur s'approprie les paroles du Ps. XXXIV, 13 s., pour exprimer sa pensée;

il les cite de mémoire d'après la traduction grecque. Il va sans dire qu'il les prend dans un sens spiritualiste et chrétien. La *vie à aimer*, c'est la vie à venir ; les *jours heureux* à désirer ne sont pas de ce monde, autrement l'auteur se contredirait, puisqu'il va parler des tribulations incessantes des fidèles.

[13] Et qui est-ce qui peut vous faire du mal si vous vous appliquez à faire le bien ? Mais dussiez-vous souffrir pour la justice, vous serez heureux ! Seulement ne les craignez pas quand ils veulent vous faire peur ; ne vous laissez pas troubler ! Mais craignez saintement dans vos cœurs Christ le Seigneur, toujours prêts à rendre compte à quiconque vous demande raison de l'espérance qui est en vous, mais avec douceur et modestie, et forts de votre bonne conscience, afin que ceux qui dénigrent votre bonne conduite en Christ, soient confondus à propos du mal qu'ils disent de vous. Car il vaut mieux souffrir en faisant le bien, si telle est la volonté de Dieu, qu'en faisant le mal.

III, 13-17. Les exhortations au courage, les consolations à offrir à ceux qui souffrent pour la bonne cause et une sainte conviction, sont introduites par cette réflexion générale qu'il n'y a, au fond, rien à craindre pour le fidèle. Il lui est assuré un bien, un trésor (chap. I, 4, 5) que rien ne peut lui enlever, s'il ne le perd par sa propre faute. Le verbe actif *faire du mal*, et le verbe neutre ou passif *souffrir*, ne sont donc pas corrélatifs ici. Le chrétien peut souffrir, mais le monde ne peut pas lui faire de mal, le priver de ce qui seul est un bien réel, tant qu'il *s'applique* lui-même au bien (litt.: tant qu'il l'imite). Il s'agit bien certainement du *bien* (au neutre), d'après les versets précédents (comp. 3 Jean 11), et non du *bon* (au masculin), comme l'ont voulu quelques interprètes qui le rapportent à Dieu ou à Christ. La *justice* (Matth. V, 10) est ici le bien, le droit, la vérité, la foi, ou, si l'on veut, l'Évangile lui-même qui sanctionne et commande tout cela.

Ne craignez pas les hommes, craignez Dieu! (Matth. X, 28): c'est à cette simple expression qu'on peut ramener toute la série des pensées exprimées dans le texte. Pour le côté négatif de l'exhortation, l'apôtre se sert de quelques paroles d'Ésaïe (chap. VIII, 12) librement détournées de leur sens littéral. L'antithèse bien accusée entre les deux membres nous fait voir que la traduction ordinaire (sanctifiez Dieu) est mauvaise ou du moins peu précise. Il s'agit d'opposer une espèce de crainte à une autre ;

craindre Dieu, c'est respecter sa volonté, éviter sa colère, ne jamais oublier qu'il est le Saint, et qu'il veut que nous soyons saints aussi. Celui qui craint Dieu ainsi, n'a point d'autre crainte. Cependant le nom de *Dieu* a été introduit ici par des lecteurs qui ont voulu rendre la citation plus conforme à l'original. Pierre a écrit: *Christ*, parce qu'il parle, non pas à des hommes pieux quelconques, mais à des chrétiens qui souffrent précisément parce qu'ils le sont.

Le courage avec lequel le chrétien affronte la persécution est l'effet de sa bonne conscience; celle-ci lui permet aussi, lui enjoint même, de déclarer franchement à tous ceux qui l'interrogent, quelles sont ses convictions religieuses et ses espérances. Évidemment il est fait allusion ici à des interrogatoires judiciaires, à des recherches officielles, faites surtout en vue des tendances subversives dont on accusait les chrétiens. Une défense à la fois ferme et modeste, une profession de foi sincère, qui fera connaître que le royaume à fonder n'est pas de ce monde, mettra à néant les calomnies absurdes et odieuses dont on vous poursuit.

18 Car Christ aussi a souffert une fois pour les péchés, un juste pour des injustes, afin de nous amener à Dieu, ayant été mis à mort quant à la chair, mais ressuscité quant à l'esprit, dans lequel il alla aussi prêcher aux esprits en prison, qui avaient été incrédules autrefois, lorsque la longanimité de Dieu se patientait encore, aux jours de Noé, pendant que l'arche était construite, dans laquelle un petit nombre, c'est-à-dire huit personnes, furent sauvées à travers l'eau, laquelle vous sauve, vous aussi, aujourd'hui, par ce qui en est l'antitype, le baptême (qui n'est pas une déposition des souillures de la chair, mais la requête qu'une bonne conscience adresse à Dieu), par la résurrection de Jésus-Christ, lequel est assis à la droite de Dieu, après être monté au ciel et après avoir soumis les anges, les puissances et les dominations.

III, 18-22. C'est ici le passage le plus fameux de l'épître et l'un des plus controversés de tout le Nouveau Testament, auquel les commentateurs et les théologiens de tous les âges et de tous les partis ont trouvé moyen de rattacher les spéculations les plus variées et les plus singulières, surtout parce qu'ils y ont apporté leur système tout fait et qu'ils ont voulu faire plier le texte à leurs idées préconçues. Nous avons tenu à traduire ce passage

littéralement, malgré l'enchevêtrement des phrases, pour mieux permettre à nos lecteurs de contrôler notre explication.

Au point de vue logique, ce morceau forme une espèce de digression dans le contexte des exhortations, qui vont être reprises immédiatement après dans le sens de celles qui ont précédé. Il s'agit de puiser un nouveau motif de courage et de patience dans l'exemple de Christ, et le passage n'est au fond qu'une reproduction de ce qui a été dit chap. II, 21 ; seulement le développement de l'idée suit ici une autre direction. En tout cas il ne faut pas perdre de vue le parallélisme entre Christ et les fidèles, sans lequel toute cette digression n'aurait pas sa raison d'être en cet endroit.

Ainsi Christ aussi a dû *souffrir* (ou, d'après une variante, mourir, ce qui revient au même) ; il a souffert *une fois*, ce qui implique l'idée consolatrice de la fin des souffrances et en même temps celle de l'accomplissement heureux de leur but, qui était notre salut ; enfin ses souffrances ont eu pour issue sa résurrection, laquelle est le gage de la nôtre. A tous ces égards, la contemplation de ses destinées est de nature à nous rassurer sur les nôtres et à nous soutenir dans les épreuves de la vie présente. Il vaut mieux souffrir une fois avec Christ, que de souffrir éternellement sans lui. Sans doute, à un certain égard, il y a une différence entre ses souffrances et les nôtres : sans péché lui-même, il a souffert pour les pécheurs, et leur a ainsi procuré l'accès auprès de Dieu (Rom. V, 2), la réconciliation. Nos souffrances à nous n'ont pas la même valeur objective ; cependant elles sont toujours dans un certain rapport, d'un côté avec le péché, propre ou étranger, de l'autre avec notre position vis-à-vis de Dieu. Ces idées ne sont effleurées qu'en passant, et nous n'apprenons ici rien de positif sur la manière dont la mort de Christ a été une mort pour les hommes, en leur faveur, à leur profit, à leur place, conciliatrice, expiatoire, vicaire, etc., comme le disent tour à tour les formules des théologiens. Aussi bien l'apôtre n'avait-il pas en vue de discuter une question de théologie, mais d'affermir le courage de ses lecteurs.

Les derniers mots du 18e verset appartiennent encore au parallèle. Ce qui y est dit de la mort et de la résurrection de Christ nous regarde très-directement, nous aussi. Christ fut *mis à mort quant à la chair*, en tant qu'il avait comme nous une nature matérielle, appartenant à cette terre ; il fut de nouveau vivifié,

ressuscité quant à l'esprit, en tant qu'il avait, ce que nous n'avons que par lui, une nature spirituelle, non soumise à la corruption, appartenant au ciel (1 Cor. XV, 47). Il n'est pas question ici de ce que la théologie scolastique appelle la nature humaine et la nature divine, mais de ce que la théologie biblique appelle chair et esprit, en réservant, bien entendu, ce dernier à Dieu et à Christ seuls, et en n'accordant ce nom à ce que nous appelons l'esprit humain, qu'autant qu'il est pénétré de l'esprit de Dieu, émancipé de la puissance de la chair, régénéré, enfin. (Encore moins doit-on traduire les deux datifs par des prépositions différentes : Christ mourut *dans* sa chair et fut ressuscité *par* l'esprit, ou la puissance de Dieu.) Ce qui a arrêté ou égaré l'exégèse, c'est qu'on a demandé à l'apôtre une déclaration au sujet de ce que Christ aurait été dans l'intervalle entre la mort et la résurrection ; mais c'est là une question que le texte ignore, et qui est en général étrangère à l'enseignement apostolique. Ensuite la théologie scolastique exige encore que l'apôtre enseigne (ce qu'il ne fait pas) que la chair aussi, c'est-à-dire ce que lui appelle la chair, aurait été ressuscitée. Paul répond à cela très-catégoriquement, 1 Cor. XV, 42 suiv., surtout v. 50. Mais il n'y a de pire sourd que celui qui ne veut pas entendre. La *chair*, l'élément terrestre, la poussière, enfin, pour parler le langage de la Bible, n'est point ressuscitée, elle n'a point de part à la vie, dans Jésus tout aussi peu que dans nos personnes, qui porteront son image. Si notre corps à nous doit être, dans l'autre vie, un corps spirituel et non un corps charnel, à plus forte raison sera-ce le cas pour le Seigneur, auquel nous devons le premier, comme lui a revêtu le second pour notre salut. Il a fait cela pour un temps, afin que nous puissions arriver à l'autre état pour l'éternité. Voilà en deux mots la substance de l'idée théologique qui se trouve au fond de la phrase que nous examinons en ce moment. Rien n'est plus étranger à la pensée de l'auteur que de nous apprendre quelque chose sur un prétendu état intermédiaire de la personne de Christ, laquelle aurait existé pendant trente-six heures en nature spirituelle seulement, sauf à redevenir ensuite un composé de deux éléments. De pareilles subtilités n'entraient point dans l'esprit des apôtres. Dans la première moitié de sa phrase, l'auteur affirme simplement que Christ mourut quant à sa nature physique ou terrestre, sans se préoccuper du problème philosophique qui demande ce que devient l'esprit au moment de sa séparation d'avec le corps, héritier du

tombeau ; dans la seconde moitié, il affirme simplement que Christ vécut et vit quant à sa nature spirituelle et céleste, sans se préoccuper du problème théologique qui demande ce que fit l'esprit de Christ avant de se montrer aux siens revêtu du corps, héritier de l'éternité.

Dans cette nouvelle forme de son existence (v. 19), Christ *alla prêcher aux esprits en prison*. Nous rejetons ici formellement, comme contraires au texte, deux interprétations très-répandues : 1° celle qui dit que Christ prêcha dans le sens spirituel, par l'effet de sa puissance, agissant à distance, ou aujourd'hui encore, par inspiration, c'est-à-dire par la bouche de ses apôtres. Le texte dit il *alla* prêcher, comme il dit : il *alla* au ciel, ce qui doit s'entendre d'un déplacement personnel ; 2° une autre qui est devenue quasi-officielle, et qui veut que cette prédication ait eu lieu *avant* la résurrection, alors que la personne de Christ existait (comme on dit) sans corps vivant. Le texte place explicitement le fait entre la résurrection, v. 19, et l'ascension, v. 22.

La *prédication* dont il est parlé étant introduite et désignée par un terme employé plus de soixante fois dans toutes les parties du Nouveau Testament, et partout, sans aucune exception, dans le sens évangélique d'une proclamation de vérités divines, et d'une invitation, faite aux hommes, à y adhérer, il est impossible d'y voir ici autre chose. Nous rejetons donc toutes les spéculations des théologiens sur le but de la *descente aux enfers*, qui sont en contradiction avec cette donnée précise de notre texte (le seul du Nouveau Testament qui en parle). Nous n'y voyons pas le besoin de faire briller sa gloire victorieuse aux yeux du diable, ni la notification de l'arrêt de condamnation prononcé contre les démons, ni surtout (ce qui est le comble de l'absurde) la nécessité pour le rédempteur de souffrir à notre place pendant quelques heures (! !) les tourments de l'enfer. Nous y voyons une prédication, ni plus ni moins, si bien que l'effet de cette prédication n'est pas préjugé par les paroles du texte, et qu'elle pouvait aboutir à l'amendement et à la foi chez ceux qui l'entendaient, absolument comme chez les vivants (chap. IV, 6).

Cette prédication est adressée aux *esprits en prison*. Ces mots seraient obscurs si la ligne suivante ne les expliquait. Les *esprits* sont pris ici dans le sens de l'Ancien Testament, quand il parle du séjour des ombres dans le Sheol. Le Sheol est une prison ; il a des portes qui ne s'ouvrent plus pour ceux qui y sont entrés.

C'est Christ qui a ouvert ces portes et qui rend la libre sortie (le retour à une nouvelle vie) à ceux qui s'y trouvent et qui écoutent son appel.

Mais voici la difficulté, la seule dans tout ce morceau : Les esprits dont le texte parle ne sont pas, ce semble, les morts en général, ceux de tous les âges, mais ceux qui ont été incrédules à l'époque de Noé, quand Dieu accordait un dernier délai à l'humanité perverse. Pourquoi Christ n'aurait-il prêché qu'à cette seule génération, comme si les autres en avaient eu moins besoin, ou en auraient été moins dignes? L'expédient ordinaire, qui consiste à dire que l'auteur les cite à titre d'exemple, ne suffit pas ; et la prétention de prendre la phrase à la lettre et d'exclure les autres morts du bénéfice de cette prédication, ne se justifie pas au point de vue théologique. Au contraire, la théologie judaïque regardait les contemporains de Noé comme plus particulièrement coupables et le déluge comme un acte exceptionnel de la justice divine. On pourrait donc, à la rigueur, tirer de notre texte une conclusion *à majori,* c'est-à-dire une présomption en faveur de tous les autres morts, les plus coupables mêmes ayant été l'objet d'une manifestation suprême de la miséricorde de Dieu ; on pourrait invoquer la particule (il prêcha *aussi*) en faveur de cette combinaison logique. Cependant une solution plus simple nous paraît être celle-ci :

L'apôtre n'a pas l'intention d'apprendre quelque chose de nouveau à ses lecteurs en fait d'articles de foi ; il est uniquement préoccupé du besoin de les rassurer dans les conjonctures difficiles dans lesquelles ils se trouvent. Il y parvient par les considérations suivantes : 1° Christ aussi a souffert ; 2° par ses souffrances il a voulu nous assurer la réconciliation avec Dieu ; 3° ce but divin embrassait l'humanité entière, même les générations antérieures ; 4° nous en avons un gage dans le baptême, lequel se présente déjà dans l'histoire typique ou préfigurante de l'Ancien Testament comme symbolisant le salut, Noé ayant été sauvé, lui aussi, en traversant l'eau. Voilà la série des idées amenées successivement par une association toute naturelle, et se rattachant en principe aux exhortations qui forment la véritable substance du texte. Mais on voit tout de suite que l'auteur ne s'arrête à aucune de ces idées ; il ne fait que les effleurer — on n'a qu'à voir l'uniformité presque choquante des formules d'attache : *lequel, laquelle* — pour revenir immédiatement (chap. IV, 1) à sa thèse principale.

Les transitions sont donc très-brusques. Voilà comment il s'est fait que le troisième point, celui de l'universalité de la vocation, est exprimé par une tournure qui le fait rentrer, pour ainsi dire, dans le quatrième, celui du baptême. C'est le baptême, préfiguré par le déluge, qui amène les contemporains de Noé, comme représentants de tous les autres morts. Le passage chap. IV, 5, 6, fait voir clairement qu'au fond l'apôtre songeait à la totalité de ceux qui avaient vécu avant Christ.

Le *baptême* est donc à considérer comme l'*antitype* du déluge, c'est-à-dire comme l'accomplissement évangélique et spirituel d'un fait matériel de l'Ancien Testament ayant une signification prophétique et symbolique (voyez la *Théologie apostolique*, liv. IV, chap. 2, p. 419). Il ne faut pas s'arrêter ici à dire que le baptême sauve les hommes tandis que le déluge les a fait périr. L'auteur a en vue d'autres points de comparaison. C'est *à travers* l'eau que Noé a trouvé le salut (comp. 1 Cor. X, 1); le déluge, comme le baptême, a servi à séparer des réprouvés ceux qui devaient être sauvés; peut-être aussi (mais nous n'osons l'affirmer) l'auteur insinuait-il que dans le baptême la chair est mortifiée pour que l'esprit vive d'une nouvelle vie (Rom. VI, 4). Notre traduction reproduit d'ailleurs très-exactement la liaison syntactique des phrases du texte (v. 21); c'est l'eau (nominatif, et non datif comme l'impriment beaucoup d'éditions sans preuve critique) qui vous (var. nous) sauve encore aujourd'hui sous la forme du baptême antitypique (adjectif), c'est-à-dire, lequel est l'antitype, la contre-image de celle dont il vient d'être question [1].

L'auteur est cependant bien loin de ne voir dans le baptême qu'un rite extérieur et de s'attacher ainsi, comme la comparaison typologique pourrait le faire croire, à l'élément purement matériel. Non, le baptême n'est pas une simple ablution. Il y a un élément spirituel qui nous met en communion avec Dieu. Jusque-là tout est clair. Mais le fait de cette communion est exprimé par une phrase obscure, par un terme unique dans le Nouveau Testament. Nous nous en tenons au sens étymologique en le traduisant par

[1] La difficulté, dans ce passage, sera toujours de retrouver l'association des idées par suite de laquelle les différents éléments qu'il renferme ont pu se combiner dans l'esprit de l'auteur. Nous avons cherché de notre mieux à nous en rendre compte. D'autres ont cru la découvrir, soit dans la proximité et l'instantanéité du jugement, soit dans l'antithèse entre le petit et le grand nombre des hommes sauvés.

requête, et nous supposons que l'objet de cette requête, lequel n'est pas explicitement mentionné, ne saurait être que la rémission des péchés. La *bonne conscience* n'est pas celle de l'homme naturel, sans doute, mais celle de l'homme tel qu'il doit être en recevant le baptême, celle d'une foi sincère. De cette interprétation il n'y a pas trop loin à une autre, préférée par beaucoup de commentateurs qui prennent le mot en question dans un sens familier à la jurisprudence byzantine, en le traduisant par *pacte*, alliance, engagement, etc. Il faut cependant observer que dans ce sens le terme (en tant qu'exprimant une notion active) conviendrait mieux à Dieu qu'à l'homme.

Quoi qu'il en soit, le salut à obtenir est garanti par la résurrection de Christ, suivie de son élévation à la royauté céleste, en d'autres termes, à la suprématie absolue sur toutes les puissances qui pourraient entraver sa volonté et son œuvre (Éph. I, 20. Rom. VIII, 34. 1 Cor. XV, 24. Col. II, 10).

[1] Ainsi donc comme Christ a souffert dans la chair, vous aussi armez-vous de la même disposition! Car celui qui a souffert dans sa chair a cessé de pécher, de sorte qu'il ne vit plus selon les convoitises des hommes, mais d'après la volonté de Dieu, pendant le reste de sa vie terrestre. C'est bien assez d'avoir fait la volonté des païens par le temps passé, en vivant dans les débauches, les convoitises, l'ivrognerie, les orgies, dans les excès de boisson et dans une idolâtrie impie! [4] Aussi trouvent-ils étrange que vous ne vous plongiez plus avec eux dans la même fange des débordements, et ils vous injurient : mais ils auront à rendre compte à celui qui est prêt à juger les vivants et les morts. Car c'est pour cela que l'Évangile a aussi été annoncé aux morts, afin que, jugés comme hommes quant à la chair, ils vivent selon Dieu quant à l'esprit.

IV, 1-6. Après la courte digression qui termine le chapitre précédent, l'apôtre revient à l'idée qui l'y avait conduit (chap. III, 18). Ce sont toujours les persécutions essuyées par les fidèles, les calomnies et les avanies de tout genre, dont ils sont les victimes, qui le préoccupent et contre lesquelles il cherche à les prémunir, ou plutôt à leur donner les seules armes qui puissent leur assurer la victoire. C'est encore l'exemple de Christ qu'il cite, lequel a souffert, dans la chair, comme homme semblable à nous, sans l'avoir mérité, mais avec courage et résignation : voilà une disposition dont le chrétien doit se faire une arme.

A cette première considération, qui n'est que la reprise d'une pensée déjà développée plus haut, l'auteur en joint maintenant une nouvelle. La souffrance endurée de la part d'un monde hostile, et pour un motif dont on peut tirer gloire, est pour ainsi dire un signe visible, une preuve palpable qu'on est séparé de ce monde et de son esprit de perversité, qu'on a rompu avec le péché et cela pour toujours (comp. Rom. VI, 6 ss.). Désormais c'est la volonté de Dieu seul, ce ne sont plus les exemples des hommes et les passions vulgaires, dont nous étions les esclaves, qui nous dirigeront. Une nouvelle ère a commencé pour nous, une période de jouissances plus pures, et les souffrances extérieures sont en quelque sorte le symptôme qui constate la réalité de cette transformation. Les v. 3 et 4 sont destinés à faire ressortir l'importance de cette transformation, tant par le tableau de la vie antérieure, que par la mention ironique de la surprise de ceux qui ne comprennent point le changement survenu chez leurs anciens complices et qui les outragent et les calomnient pour cette raison.

Enfin, et comme en passant, l'auteur rappelle le jugement dernier qui fera justice de toutes ces calomnies et persécutions. Ce jugement sera universel; il comprendra toutes les générations des hommes qui ont jamais existé. Le juge n'est pas nommé; mais le dernier verset du chapitre précédent et l'induction à tirer de la dernière ligne de notre morceau, nous conduit à penser qu'il s'agit de Christ, ce qui rend la perspective plus directement consolante. Mais on se demande comment ceux qui ont vécu avant l'apparition de Christ peuvent avoir à lui rendre compte du rapport dans lequel ils se seraient placés avec lui. L'apôtre répond que c'est précisément pour cela que l'Évangile a été prêché aux morts aussi (chap. III, 19), pour qu'aucun mortel ne pût décliner la compétence d'un pareil juge.

Pour bien comprendre la dernière phrase, il faut se rappeler que la mort est toujours considérée comme l'effet du péché. L'auteur dit donc : Ils ont dû mourir (litt.: ils ont été jugés et condamnés à mort) une première fois, relativement à leur nature charnelle, en leur qualité d'hommes pécheurs. C'était là un fait accompli avant l'avénement de Christ. Mais la prédication aux enfers étant survenue, ils pouvaient revenir à la vie, relativement à leur nature spirituelle. La prétendue obscurité de la phrase provient de ce qu'on s'est mépris sur la portée du parallélisme de

ses deux membres. Ce parallélisme est l'effet d'un besoin de rhétorique et ne doit pas être appliqué au sens même. La condamnation appartient au passé, la vie et la félicité à l'avenir, et le premier verbe n'est pas à traduire au futur; ensuite la préposition a dû être rendue de deux manières différentes (*comme* homme, *selon* Dieu), ce qui paraît contraire à la symétrie naturelle de la pensée. Mais cette déviation n'est qu'apparente; le sens reste toujours celui-ci : c'est dans la voie des hommes (comme pécheurs) qu'ils ont trouvé la mort; c'est dans la voie de Dieu (comme écoutant son appel) qu'ils trouveront la vie.

[7] La fin de toutes choses est prochaine. Soyez donc sages et sobres, en vue de la prière. Mais avant tout que votre amour mutuel soit ardent; car l'amour couvre une multitude de péchés. Soyez hospitaliers les uns envers les autres, sans murmurer. Que chacun fasse servir au profit des autres le don qu'il a reçu, comme doivent faire de bons administrateurs des grâces variées de Dieu. Si quelqu'un fait une prédication, que ce soit comme exposant les oracles de Dieu; si quelqu'un exerce les fonctions de diacre, qu'il les remplisse comme au moyen d'une force donnée par Dieu, afin qu'en toutes choses Dieu soit glorifié par Jésus-Christ, lui auquel appartiennent la gloire et la puissance aux siècles des siècles! Amen.

IV, 7-11. Le jugement dont l'auteur parlait tout à l'heure comme d'un dernier motif de persévérance, n'est pas seulement universel, il est imminent. Ce fait, explicitement affirmé par cet apôtre comme par tous ses collègues (Jacq. V, 8. 1 Thess. IV, 17. 1 Jean II, 18. Hébr. X, 25, etc.), était déjà implicitement proclamé par ce qui avait été dit de la prédication faite aux morts. En effet, si la totalité des hommes peut être divisée en deux catégories, ceux que Christ trouvait dans le Sheol à l'époque de sa résurrection, et ceux qui entendaient l'Évangile de la bouche des apôtres, il est évident que l'auteur ne suppose pas l'éventualité de l'existence de n'importe combien de générations futures. Et ce serait lui faire une chicane puérile que de rappeler ici l'étroitesse de son horizon géographique. Au lieu d'éplucher des conceptions qui, quant à leur forme, ont fait leur temps, constatons plutôt que la conscience religieuse de ce disciple a caressé la perspective d'une possibilité de salut après la mort, tandis que l'orthodoxie de tous les siècles et de tous les partis n'a tenu à rien autant qu'à fermer la porte à toute espérance de ce côté-là.

La certitude de cette proximité est un puissant mobile pour la pratique du devoir, tant dans le sens de l'abstinence que dans celui de l'activité. Le premier sens est exprimé par les termes de sagesse et de sobriété (litt.: tempérance et jeûne), le second se résume, comme ailleurs, dans la notion de l'amour. La sagesse et la sobriété sont représentées comme des conditions indispensables pour pouvoir vaquer à la prière. Le devoir positif de prier Dieu, de rester en communion avec lui, détermine le devoir négatif de s'abstenir de tout excès. Ce qui est dit de l'amour comme couvrant les péchés, paraît être emprunté à Jacq. V, 20, et peut, à la rigueur, être entendu (comme dans ce passage) du pardon de Dieu obtenu plus facilement par l'intervention active de la charité et de l'édification mutuelle. Cependant le sens primitif de Prov. X, 12 suffit également : il s'agit alors simplement du pardon mutuel entre hommes.

Il y a mille manières de prouver qu'on a l'amour du prochain. Que chacun fasse valoir dans l'intérêt des autres les moyens que Dieu lui a départis, les talents (Matth. XXV, 14) qui lui sont confiés, les forces dont il dispose. Car, à cet égard, nous ne sommes que les administrateurs d'un bien qui nous est confié, comme dans un grand ménage l'*économe* est le dispensateur chargé de pourvoir aux besoins des divers membres de la famille. Cette idée a été souvent exprimée par Paul; ici il est impossible de méconnaître l'influence du passage Rom. XII, 6. A titre d'exemple, l'auteur cite le don de l'enseignement et celui du diaconat ou de l'assistance. Dans l'un comme dans l'autre cas, il importe que le chrétien ne se pose pas comme étant lui-même l'auteur des bienfaits spirituels ou matériels qu'il peut répandre autour de lui. C'est Dieu qui lui suggère les vérités qu'il doit prêcher, et qui lui donne les moyens d'agir. La gloire du résultat appartient donc à Dieu *par* Jésus-Christ, parce que sans ce dernier il nous aurait été impossible d'arriver à ce rapport avec Dieu qui rend l'accomplissement de nos devoirs à la fois facile et fécond.

La doxologie peut être grammaticalement rattachée au nom de Christ, tout aussi bien qu'à celui de Dieu, mais comme celui-ci est le sujet de la phrase précédente, il est plus naturel de traduire comme nous l'avons fait.

12 Mes bien-aimés, ne soyez pas surpris de cette épreuve à laquelle vous êtes exposés comme à un feu, comme s'il vous arrivait quelque

chose d'étrange : au contraire, réjouissez-vous-en, puisque ce sont les souffrances de Christ auxquelles vous avez part, afin que vous puissiez aussi être dans l'allégresse lors de la manifestation de sa gloire. Si vous êtes injuriés à cause de Christ, vous êtes heureux, parce que l'esprit de gloire, l'esprit de Dieu repose sur vous. [15] Car il ne faut pas que quelqu'un d'entre vous souffre comme meurtrier, ou comme voleur ou malfaiteur, ou comme prétendant s'arroger la surveillance des autres ; mais si cela lui arrive en sa qualité de chrétien, qu'il n'en ait pas honte, mais qu'il glorifie Dieu à ce titre. Car c'est le moment où le jugement doit commencer par la maison de Dieu : or, s'il se fait d'abord sur nous, quelle sera la fin de ceux qui refusent de croire à l'Évangile de Dieu? Et si le juste à peine est sauvé, le pécheur et l'impie où oseront-ils paraître? Ainsi donc, que ceux qui souffrent selon la volonté de Dieu lui recommandent leurs âmes, comme à leur fidèle créateur, en pratiquant le bien.

IV, 12-19. Une dernière considération suggérée à l'apôtre par la situation des chrétiens vis-à-vis du monde hostile, est celle-là précisément par laquelle il avait débuté (chap. I, 6). Les tribulations qu'ils ont à subir à cause de leur foi n'ont rien de surprenant ; elles sont dans la nature des choses, tant à raison des dispositions des hommes incrédules, qu'à raison des intentions de Dieu qui les fait servir à l'éducation des siens. Ce sont des *épreuves* ; c'est comme un *feu* destiné à purifier le métal précieux de tout alliage impur. Il faut passer par là ; la participation à la gloire céleste est à cette condition. Quiconque veut être uni à Christ dans sa gloire doit commencer par l'être dans la souffrance (Rom. VIII, 17). Loin de nous en plaindre, nous devons nous en réjouir ; autrement nous en perdons le bénéfice. Car celui qui supporte à contre-cœur, et en murmurant, les épreuves que Dieu lui envoie, n'a guère la chance de les soutenir, et en tout cas son triomphe perdrait la meilleure part de sa valeur.

L'apôtre n'avait guère besoin d'ajouter qu'il peut y avoir des cas de poursuites d'une nature toute différente. C'est quand on est recherché pour un délit ou crime puni avec raison par la simple justice humaine. Mais il ne s'agit pas de cela. Il s'agit d'injures, de souffrances de tout genre, infligées aux croyants uniquement à cause de leur foi, de leur nom de chrétiens. Dans ce cas il n'y a pas lieu d'avoir honte ; il faut s'en faire un titre de gloire et remercier Dieu de l'occasion qu'on a trouvée de montrer sa fidélité. Le sens général est on ne peut plus clair. Voici

cependant quelques remarques de détail, qui ne seront pas superflues.

Au v. 14 il y a une phrase qui ne se retrouve nulle part ailleurs, et dont le sens n'est pas bien nettement déterminé, comme c'est le cas pour beaucoup d'autres dans cette épître. Qu'est-ce que l'*esprit de gloire*? Nous pensons que l'auteur a voulu dire : la persécution est une preuve que vous êtes dans la bonne voie, guidés par l'esprit de Dieu qui vous conduit à la gloire. A la fin du verset nous avons biffé les mots : *Quant à eux il est outragé, quant à vous il est glorifié,* qui manquent dans beaucoup de témoins. Ils ne font que reproduire cette pensée, que Dieu et son esprit peuvent être outragés par le monde, mais que l'essentiel est qu'ils soient glorifiés par les chrétiens ; car par eux, s'ils sont persévérants, ces outrages mêmes aboutissent à la gloire de Dieu.

On a de la peine à comprendre comment à côté du meurtre et du vol puisse figurer, comme un délit recherché par la justice humaine, la prétention de morigéner les autres. Il faudra bien se contenter de dire que les chrétiens pouvaient devenir l'objet de la haine de leur entourage païen, soit en critiquant les défauts des autres, soit en trouvant à redire aux institutions politiques ou sociales. — Pour le nom de *chrétiens*, voyez Actes XI, 26, et l'Introduction.

Les épreuves imposées aux fidèles peuvent être considérées comme le commencement du jugement dernier (v. 17). Elles appartiennent à la série des calamités qui en marquent l'approche, et qui pour cela sont appelées les signes du temps. La justice éternelle commence par faire la part de ceux auxquels le royaume est destiné ; il faut qu'ils goûtent les amertumes de la vie parce qu'ils ne sont pas parfaits, et ils les goûtent d'abord pour en être délivrés ensuite définitivement. Le plus juste est sauvé à *peine*, car il n'échappe à l'arrêt de condamnation que par la seule grâce de Dieu. Pour le reste, comp. Prov. XI, 31. Luc XXIII, 31.

De tout cela il résulte (v. 19) que le meilleur moyen de se recommander à Dieu et de gagner ses bonnes grâces, ce n'est pas de se décourager dans les épreuves, mais de continuer à faire le bien, et le créateur, fidèle à ses promesses, réalisera les espérances qu'il a fait naître lui-même.

[1] Ceux qui sont les anciens parmi vous, je les exhorte, moi qui suis un ancien aussi, qui ai été témoin des souffrances de Christ et

qui participerai aussi à sa gloire qui va se manifester : paissez le troupeau de Dieu qui est chez vous, en le surveillant, non point comme y étant forcés, mais de bon gré ; non en vue d'un intérêt sordide, mais avec dévouement ; non comme étant les maîtres de ceux qui vous sont assignés, mais comme devant être les modèles du troupeau : et lorsque le souverain pasteur apparaîtra, vous recevrez la couronne de la gloire qui ne se flétrit jamais. 5 De même vous autres qui êtes jeunes encore, soyez soumis aux anciens ; ou plutôt appliquez-vous tous à la déférence les uns envers les autres. Car Dieu est opposé aux orgueilleux, et accorde sa grâce aux humbles. Humiliez-vous donc sous la main puissante de Dieu, afin qu'il vous élève en son temps, et rejetez sur lui tous vos soucis, car lui, il prend soin de vous.

V, 1-7. Parmi les vertus chrétiennes il y en a une que l'apôtre recommande ici plus particulièrement, c'est celle de l'humilité, de la modestie, de la déférence, rien n'étant plus propre à troubler l'harmonie dans le sein d'une communauté de frères que les prétentions formées par les uns ou les autres, de faire valoir leur autorité ou d'exercer un pouvoir prédominant. Ces exhortations s'adressent naturellement en première ligne à ceux qui par leur âge ou leur rang auraient les titres les moins contestables à cet égard. Ils doivent donner l'exemple aux autres. On remarquera que cette catégorie de personnes est désignée par un mot qui peut également bien se rapporter à l'âge et aux fonctions ecclésiastiques. Loin de vouloir chercher laquelle de ces deux notions l'auteur a pu avoir en vue, nous laisserons au terme sa signification vague et ambiguë ; dans la primitive Église, les membres dirigeants étaient certainement les plus avancés en âge, d'autant plus que l'âge donnait des priviléges dans tous les rapports sociaux. Comme les *anciens* doivent paître et surveiller le troupeau, ils sont évidemment des fonctionnaires ; comme on leur oppose les *jeunes*, ils sont aussi les vieux, à moins qu'on ne veuille dire que tous les hommes d'un certain âge ont dû être fonctionnaires.

En se disant *ancien* aussi, l'apôtre rappelle sa position dans l'Église et fait aux autres l'honneur de se dire leur collègue ; en se disant témoin des souffrances de Christ, il rappelle son âge avancé. Cependant cette mention tout incidente des souffrances de Christ amène, par une association d'idées très-naturelle et familière à l'auteur (chap. IV, 13), celle de la gloire céleste que

le chrétien attend comme cohéritier du Sauveur; comp. Gal. IV, 7. Rom. VIII, 17, 18.

L'allégorie du troupeau et du berger, empruntée d'ailleurs à l'Ancien Testament, est trop fréquente dans le Nouveau pour que nous ayons besoin de nous y arrêter encore une fois. Pour ce qui concerne son application à Christ, comp. Jean X; XXI, 15. Hébr. XIII, 20; et dans notre épître même, chap. II, 25. Sous sa surveillance suprême, comme ses délégués, les *pasteurs* ont à guider chacun une certaine portion du grand troupeau, litt.: un lot assigné comme par le sort. Cette dernière expression est, comme on sait, empruntée à l'usage de répartir par le sort certains lots de terre aux ayants droit, et le pluriel employé dans le texte, et dont notre traduction a cherché à conserver la trace, se justifie précisément par cette idée d'une répartition entre plusieurs (comp. Act. XVII, 4). On remarquera que ce terme de *lot* (*klêros*) est employé ici pour désigner les membres de l'Église en général. Et c'est ce même terme qu'on a réservé plus tard pour désigner la catégorie privilégiée (le clergé). Pour les qualités exigées des pasteurs comp. Tit. I, 7. 2 Cor. I, 24, etc. Pour la couronne Jacq. I, 12.

Mais à quoi bon recommander la déférence aux uns ou aux autres séparément: c'est une vertu qui doit être commune à tous les chrétiens indistinctement. Ils sont égaux devant Dieu, et également redevables à Christ de tout ce qu'ils ont de bon (Éph. V, 21); ils doivent reconnaître en Dieu le seul auteur du salut, la seule source du vrai bonheur, et la distance qui les sépare tous de leur père céleste est telle, que toute autre différence qui peut exister entre les membres de la communauté, s'efface nécessairement. Ce passage présente une grande analogie avec Jacq. IV, 6 suiv. Non seulement l'auteur reproduit la même citation scripturaire, mais il y rattache encore immédiatement les deux injonctions de se soumettre à Dieu et de résister au diable.

Pour les derniers mots, empruntés au Psaume LV, 22, comp. Matth. VI, 25 suiv.

[8] Soyez sobres et vigilants. Votre adversaire, le diable, pareil à un lion qui rugit, va rôdant et cherchant qui il dévorera. Résistez-lui en restant fermes dans la foi; vous savez bien que les mêmes tribulations s'accomplissent aussi pour vos frères dans le monde. Mais le Dieu de toute grâce qui vous a appelés en Jésus-Christ à

sa gloire éternelle, après que vous aurez souffert pendant peu de temps, il vous restaurera, il vous fortifiera, il vous affirmera, il vous consolidera. A lui la puissance à tout jamais! Amen.

V, 8-11. L'inimitié du diable à l'égard de ceux auxquels Dieu a offert son salut, est représentée par deux images étrangères l'une à l'autre. D'abord il est nommé l'*adversaire*, plus exactement la partie adverse qui plaide contre vous devant un juge. Cette idée, directement dérivée de la conception antique que nous connaissons par le livre de Job (chap. I, 6; II, 1; comp. Zach. III), ne rentre guère dans le cadre de la conception judéo-chrétienne, laquelle est plutôt représentée par la seconde image, celle d'une bête fauve qui cherche sa proie par la ruse et la violence. Il épie vos mouvements, il guette vos moments de faiblesse ou de somnolence, il vous surprend quand vous y songez le moins. Contre un pareil ennemi il faut se prémunir par la vigilance, dans tout ce qui tient au moral, par la fermeté, dans ce qui tient à la conviction religieuse, afin de ne lui donner aucune prise sur vous (Eph. IV, 27).

La dernière partie du texte contient, en apparence, une petite difficulté qui a provoqué des changements arbitraires dans les copies. Les quatre verbes mis au futur, semblent mieux s'accorder avec la phrase immédiatement précédente, puis qu'il serait superflu que Dieu fortifie les siens *après que* les souffrances seraient passées. Mais il faut rattacher ces mots: *après que*, etc., d'une manière très-intime, à ce qui est dit de la gloire qui suivra les souffrances présentes, et les promesses se rapportent naturellement à la période actuelle. Du reste, il ne faut pas trop presser les quatre synonymes, qui ne sont accumulés ici que par un besoin rhétorique. Le premier est emprunté à la notion d'un défaut qui doit être corrigé ou redressé, le second à celle d'un étai ou appui extérieur, le troisième à celle d'une force inhérente à l'organisme et qui peut être stimulée ou ravivée, le quatrième à celle d'un édifice à asseoir sur une base solide.

12 Je vous écris ces quelques lignes par Silvanus, que j'estime être un fidèle frère, pour vous exhorter, et pour vous attester que c'est bien la vraie grâce de Dieu à laquelle vous vous êtes attachés. La communauté des élus qui se trouve à Babylone, vous salue, ainsi que Marc, mon fils. Saluez-vous les uns les autres du baiser d'amour. Paix à vous tous qui êtes en Christ.

V, 12-14. Pour ce qui est dit ici de Silvanus, de Marc, et de Babylone, nous renvoyons le lecteur à l'introduction.

En terminant, l'auteur résume en deux mots le but de son épître : d'un côté, et c'était son but principal, il voulait exhorter, encourager, consoler les églises qui commençaient à se ressentir d'un courant de l'opinion publique de plus en plus hostile et tracassier ; de l'autre, il voulait affermir leur conviction chrétienne, en proclamant qu'elles avaient reçu et accepté la vraie foi, la foi qui assure le salut, ou, comme il s'exprime, qu'elles se trouvaient être placées dans la vraie grâce de Dieu, c'est-à-dire dans un rapport tel que la grâce ne leur fera pas défaut. Il ne voulait donc pas faire de l'enseignement théorique ou spéculatif, mais dire et affirmer que les doctrines qui leur avaient été transmises comme celles de l'Évangile le sont réellement, et que c'est sur elles que les croyants auront à régler leur vie et leur conduite.

ÉPITRE DE JUDE

INTRODUCTION

La petite épître de Jude présente une série d'énigmes que la science critique peut essayer de résoudre, mais à l'égard desquelles elle ne parviendra probablement jamais à dissiper tous les doutes. L'auteur paraît devoir rester un personnage inconnu, moins peut-être parce qu'on aurait le choix entre plusieurs également admissibles (comme on le pensait autrefois), que parce qu'il faudrait d'abord savoir si le nom placé en tête de cette page unique est vrai ou supposé. L'époque et le lieu de sa rédaction sont plus incertains encore, le texte ne fournissant aucun indice positif à ce sujet. Enfin, quant au but de l'écrivain, ou à l'occasion qui lui a mis la plume à la main, ce n'est encore qu'au moyen de combinaisons, qui peuvent sembler dépourvues du caractère de l'évidence, qu'on parvient à dégager quelque chose de plausible des simples allusions polémiques, auxquelles on est réduit à s'en tenir, à défaut d'une exposition nette et calme des faits qui les ont provoquées. Une introduction qui ne veut pas faire prendre le change aux lecteurs, à l'égard des difficultés que présente cet opuscule, ne pourra donc guère que constater celles-ci, sauf à circonscrire autant que possible le champ des probabilités dans des limites plus étroites.

Dès la première ligne nous nous trouvons en face d'une question d'une certaine importance pour l'intelligence de l'épître. A qui l'auteur s'adresse-t-il? A prendre la formule de salutation à la lettre, nous aurons là une épître catholique dans la force du terme. C'est à tous les chrétiens indistinctement que l'apôtre parle, et rien ne semble indiquer qu'il ait en vue un cercle plus restreint, une classe spéciale de croyants, les fidèles d'une seule province, voire même une communauté particulière. Cependant s'il est déjà fort difficile d'admettre que dans les premiers temps du christianisme, et jusque vers le milieu du second siècle, les rares écrivains chrétiens aient embrassé un horizon bien étendu de manière à faire complétement abstraction des besoins locaux, la nature même du contenu, la tendance essentiellement polémique de la missive, et surtout le ton passionné du discours, nous engagent plutôt à nous représenter l'auteur comme préoccupé de certains faits dont il était témoin oculaire, de certains égarements qui menaçaient de corrompre l'essence de l'Évangile, et contre la contagion desquels il avait hâte de prémunir ceux au milieu desquels il vivait, et dont la direction religieuse et morale lui était peut-être confiée. Pour arriver à découvrir le cercle particulier qui pouvait avoir besoin d'un tel avertissement, il faudrait déjà bien connaître la nature même de l'erreur combattue ici. Mais c'est là précisément que se présente la difficulté : l'auteur n'expose pas au long ce qu'il repousse, comme il l'aurait dû faire s'il avait eu à parler à des lecteurs placés à distance. Ceux auxquels il destine ses pressants conseils savaient de quoi il s'agissait et le comprenaient à demi-mot. Il faut donc que nous essayions de recueillir avec une certaine peine les traits épars d'un tableau dont les figures semblent presque d'autant plus effacées que les couleurs sont plus vives.

L'auteur fait de la polémique. On a demandé s'il avait en vue des erreurs dogmatiques, des hérésies, ou seulement des égarements moraux. Cette question nous paraît un peu oiseuse. Ni en théorie, ni dans la pratique, la conduite n'est absolument indépendante des convictions, et le mauvais exemple ne se propage pas sans que les discours perfides et les conseils subversifs n'y soient pour quelque chose. Aussi bien le texte, en parlant de reniement (v. 4), de rêveries et de médisance (v. 8), de discours impertinents (v. 15), de raillerie (v. 18), d'auteurs de schismes (v. 19), fait-il bien voir que l'élément théorique n'y

manquait pas, qu'on affichait des principes en même temps qu'on prêchait d'exemple, et que c'est dans ces principes qu'il fallait chercher la source ou du moins le prétexte de la corruption des mœurs par laquelle ils se révélaient de préférence. Nous réservons au commentaire la démonstration de ce fait, que l'apôtre veut caractériser et châtier le libertinisme basé sur une interprétation abusive et malsaine du principe de la liberté chrétienne; ce gnosticisme matérialiste qui considérait comme chose indifférente le débordement des instincts charnels, en invoquant la thèse de l'affranchissement du chrétien à l'égard de la loi, thèse que l'apôtre Paul avait prêchée d'abord et qui avait dû gagner du terrain surtout depuis la ruine du temple de Jérusalem. Le danger d'une pareille interprétation avait existé presque dès l'origine des églises recrutées parmi les païens, comme on peut le voir par une série de passages du Nouveau Testament (par ex. 1 Cor. VI, 12 suiv. Gal. V, 13 suiv. 1 Tim. I, 8. Apoc. II, 14, 20, etc.).

Ces passages font voir que le sujet traité par notre auteur ne nous oblige pas de descendre bien bas dans l'histoire du christianisme, pour nous expliquer la composition d'une épître spécialement destinée à dénoncer une erreur si dangereuse; et à ce titre, rien ne nous empêcherait d'en faire remonter la rédaction au premier âge de l'Église, et à un membre de la génération qui l'a vue naître. Pour appuyer cette opinion, plusieurs critiques ont même insisté sur ce que cet opuscule ne contient aucune allusion à la destruction de la ville sainte. Mais un pareil argument n'a pas de valeur. Non seulement l'auteur n'était pas nécessairement amené à parler de cet événement, en supposant qu'il eût déjà eu lieu; on pourrait même dire qu'il était déjà tellement en dehors de l'horizon de l'actualité, que l'absence d'une mention spéciale pourrait être interprétée dans un sens diamétralement opposé. Tout aussi peu nous fonderons-nous sur la circonstance que l'auteur fait un usage si remarquable de divers livres apocryphes (v. 6, 9, 14), pour en conclure qu'il doit avoir écrit à une époque comparativement récente. Car l'ancienneté de ces livres n'est pas non plus exactement déterminée, et selon toute probabilité ils sont même antérieurs au christianisme. D'ailleurs, l'emploi occasionnel de cette sorte d'ouvrages par les auteurs chrétiens n'est pas le moins du monde une raison décisive pour contester l'antiquité ou l'apostolicité de leurs écrits. Ceux-ci con-

tiennent de nombreuses traces de traditions apocryphes, acceptées communément comme des faits tout aussi authentiques que ceux relatés dans les textes canoniques de l'Ancien Testament (comp. Matth. I, 5; XXIII, 31. Luc IV, 25. Actes VII, *passim;* XIII, 21. 1 Cor. X, 4. Gal. III, 17. 2 Tim. III, 8. Hébr. XI, *passim*; XII, 16). Enfin les rapprochements qu'on a faits entre plusieurs passages de l'épître et certaines phrases de saint Paul (comp. v. 12 avec 1 Cor. XI, 20; v. 20 avec Rom. VIII, 26; v. 24 avec Rom. XVI, 25 et 1 Cor. 1, 8) sont bien peu concluants, et ne le seraient pas davantage lors même qu'ils nous forceraient de reconnaître une dépendance de notre auteur à l'égard de son illustre devancier : ce qui certes n'est pas le cas.

Mais il y a d'autres raisons qui nous engagent à supposer à l'épître de Jude une origine plus récente que le siècle apostolique proprement dit. Quand l'auteur dit (v. 17) : «Mes bien-aimés, rappelez-vous les paroles qui ont été dites *autrefois* par *les* apôtres de N. S. Jésus-Christ, quand ils vous ont dit qu'à la *fin* des temps il y aurait des railleurs,» etc., il nous semble évident que les apôtres sont représentés là comme des hommes appartenant à une époque passée, et agissant en corps, et qu'entre leur époque et ce qui est appelé la fin des temps, il doit s'être écoulé un nombre plus ou moins considérable d'années. On sera autorisé à tirer la même conclusion de ce qui est dit (v. 3) de la foi chrétienne transmise par tradition. Enfin nous insisterons sur ce que l'auteur s'appelle le frère de Jacques, sans doute pour donner du relief à sa propre autorité. Il nous est impossible de ne pas y voir la preuve que ce Jacques appartenait déjà à l'histoire, que non plus seulement sa position actuelle dans l'Église, mais sa réputation posthume était tellement exceptionnelle et prépondérante, qu'on pouvait citer son nom, d'ailleurs si commun alors, sans aucune désignation spéciale, et sans crainte d'une méprise de la part des lecteurs. Il y a plus : ce Jacques ne peut avoir été que le chef de l'église de Jérusalem, nommé à plusieurs reprises dans les Actes et dans l'épître aux Galates, et connu de son vivant sous le nom de frère du Seigneur. Si cette dernière désignation, laquelle appartient à l'histoire la mieux accréditée, est omise ici, cela prouve, ce nous semble, que l'auteur écrivait à une époque où il s'était fait un notable changement dans les conceptions religieuses des chrétiens, et où la distance entre la personne du Christ et ses intimes d'autrefois, y compris les

membres de sa propre famille, était déjà devenue si grande, que ç'aurait été par trop prétentieux de se prévaloir d'une parenté dont l'honneur s'éclipsait devant la gloire du fils de Dieu, et s'effaçait, pour ainsi dire, derrière le respect dû à sa personne. Si l'on veut faire valoir d'un autre côté, en faveur d'une plus haute antiquité de notre épître, le fait que l'auteur de la seconde de Pierre l'a eue sous les yeux et y a largement puisé, nous ferons remarquer simplement que cette pièce, positivement apocryphe, n'appartient probablement qu'à la seconde moitié du deuxième siècle, et laisse par conséquent une place bien large, et plus que nécessaire, pour y loger la nôtre, sans l'attribuer à un auteur du premier.

Nous ne hasarderons aucune conjecture au sujet de la question de lieu. On a tour à tour parlé de la Palestine, de la Syrie, de l'Asie mineure, d'Alexandrie, voire même de Corinthe, comme de l'endroit où le besoin d'une polémique, telle que nous venons de la caractériser, se serait fait sentir de préférence. Le fait est que le texte ne nous offre aucun indice à cet égard, et l'histoire ecclésiastique ne nous fournit pas davantage les moyens de suppléer à cette lacune. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que l'auteur, dont l'éducation religieuse a dû se faire dans un milieu tout judaïque, s'est probablement trouvé dans une position qui le mettait plus particulièrement en rapport avec des chrétiens de la même origine. Mais nous n'entendons pas dire par là que les libertins, dont il dépeint la perversité et dont il combat la funeste influence, auraient été également des judéo-chrétiens. Tout au contraire, nous pensons que ce fut plutôt le levain du vieux paganisme qui tendait ainsi à corrompre les bons éléments de la société chrétienne.

Nous arrivons à la dernière question qui doit nous occuper ici, celle concernant l'auteur de cette épître. Les anciens déjà n'étaient pas suffisamment bien renseignés à cet égard, et les doutes ou la confusion n'ont fait qu'augmenter de nos jours. On sait par l'histoire du canon que l'épître de Jude n'a pas été généralement reçue comme une œuvre apostolique dans les premiers siècles; et plus récemment encore on n'a pas pu tomber d'accord sur la personne de l'écrivain, là même où l'on n'entendait pas contester la haute antiquité de l'ouvrage. Le fait est que les données du Nouveau Testament n'ont servi qu'à embrouiller une question qui n'était déjà pas trop simple par elle-même. Le nom de Jude

y revient en plusieurs endroits, et différentes combinaisons ont été proposées pour rattacher les indications fournies par ces passages au document scripturaire, qui avait fini par avoir sa place plus ou moins assurée dans le recueil sacré.

En laissant de côté un certain nombre d'autres personnages homonymes, dont le nom est prononcé dans l'histoire apostolique, nous devons nous arrêter ici aux textes suivants. Les quatre catalogues des Douze que nous trouvons dans les évangiles (Matth. X, 2 suiv. Marc III, 14 suiv. Luc VI, 13 suiv.; comp. Act. I, 13) s'accordent à l'égard de tous les noms, à l'exception d'un seul qui occupe l'une des dernières places dans la série. Entre Jacques d'Alphée et Simon le zélateur, Marc met un disciple nommé Thaddée; à la même place, Matthieu insère le nom de Lebbée; Luc, de son côté, introduit un certain Jude de Jacques. Enfin nous lisons ailleurs (Marc VI, 3. Matth. XIII, 55) que Jésus avait quatre frères, parmi lesquels se trouvait également un Jacques, un Simon et un Jude. De tout cela il est résulté, par la faute des interprètes, une étrange confusion. Non seulement les trois noms ou personnages : Thaddée, Lebbée et Jude, ont été identifiés, mais on a encore changé les frères de Jésus en cousins, pour les identifier ensuite avec les trois disciples qui portaient les mêmes noms qu'eux. Dans notre introduction à l'épître de Jacques, nous avons déjà parlé de la question si longtemps controversée concernant la diversité ou l'identité de ces deux groupes de personnes. Nous croyons avoir prouvé que l'apôtre Jacques d'Alphée, et Jacques le frère du Seigneur, ont été deux personnes différentes. Il s'ensuit que nous ne confondrons pas non plus Jude, le frère du Seigneur, avec l'apôtre Jude de Jacques. Nous avons même pour cela une raison spéciale : c'est que cette dernière formule doit signifier nécessairement *fils* de Jacques et non *frère* de Jacques, tout aussi bien que dans la ligne précédente des textes évangéliques, Jacques d'Alphée, de l'aveu de tout le monde, signifie fils d'Alphée et non frère d'Alphée. Pour ce qui est du rapport à admettre entre les noms de Thaddée, de Lebbée, et de Jude fils de Jacques, nous renvoyons nos lecteurs au commentaire sur l'histoire évangélique (p. 271 suiv.).

Ceci établi, nous revenons à ce qui a été dit plus haut de la circonstance que l'auteur se désigne comme frère de Jacques, ou plutôt se réclame de ce personnage, soit pour se faire connaître, soit pour se recommander à ses lecteurs. Or, nous savons que le

respectable et vénéré chef de la communauté de Jérusalem avait un frère nommé Jude, et rien n'empêche d'admettre que ce frère lui ayant survécu, ait aussi joui d'une certaine considération dans l'Église, soit en vue de ses mérites personnels, soit à cause de ses relations de famille. Cependant, si nous devons avoir égard aux arguments assez concluants qu'on peut faire valoir pour supposer à l'épître une origine plus récente que le siècle apostolique proprement dit, nous avons de la peine à croire que l'auteur ait tenu de si près à la première génération de chrétiens. Un ancien écrivain du second siècle, cité par l'historien Eusèbe (III, 20), parle même des petits-fils de ce Jude comme ayant exercé des fonctions dans l'Église du temps de Domitien. D'après cela, Jude lui-même aurait disparu de la scène longtemps avant le règne de cet empereur. A tout prendre, il nous semble donc plus probable que ce petit écrit de circonstance est du nombre de ceux dont les auteurs, se méfiant de leur propre autorité, ont jugé à propos de mettre leurs élucubrations sous le patronage d'un nom illustre. C'est là, nous l'avouons, non un fait irréfragablement démontré, mais plutôt une opinion subjective, on pourrait même dire instinctive. Mais l'histoire du canon ne la renverse pas, l'épître de Jude n'étant point citée avant la fin du second siècle, et les doutes relatifs à son origine s'étant maintenus bien plus longtemps encore. Au besoin nous pourrions nous prévaloir de l'assentiment de Luther, qui ne lui a pas non plus reconnu de titres à la canonicité apostolique.

ÉPITRE DE JUDE

Jude, serviteur de Jésus-Christ et frère de Jacques, aux chrétiens bien-aimés en Dieu le père, et gardés pour Jésus-Christ : que la miséricorde, la paix et l'amour vous soient donnés abondamment.

v. 1, 2. Pour les éléments historiques de cette formule de salutation et notamment pour ce qui tient à la personne de l'auteur, voyez l'introduction. Quant au reste, nous nous sommes permis de mettre tout simplement les *chrétiens* à la place des *appelés*, ce dernier terme, non usité en français, désignant précisément ceux qui ont écouté l'appel à eux adressé par Dieu, et qui sont entrés dans la communion de Christ. C'est bien à ceux-là seuls que l'auteur s'adresse et non à tous ceux qui peuvent avoir été invités à se joindre à l'Église sans que cette invitation ait produit son effet.

Ces chrétiens sont appelés 1° les *bien-aimés*, non *de* Dieu, mais *en* Dieu ; c'est donc l'écrivain lui-même qui proteste de son amour pour eux, et qui caractérise cet amour comme inspiré par la communauté des croyances religieuses. Au lieu de *bien-aimés*, une variante les appelle *sanctifiés*, ou plutôt consacrés (comp. 1 Cor. I, 2), c'est-à-dire séparés de la masse des mortels et formant une classe particulière, un peuple à part, dont toutes les

forces vives tendent à l'union de plus en plus intime avec Dieu; 2° *gardés pour* Jésus-Christ (et non pas *par* Jésus-Christ, comme on traduit communément), c'est-à-dire préservés des influences malsaines du monde et du mal, pour arriver heureusement à la participation des biens dont l'Évangile leur offre la perspective dans le royaume de Christ.

3 Mes bien-aimés, éprouvant le besoin pressant de vous écrire au sujet de notre commun salut, je me trouve dans la nécessité de le faire, afin de vous exhorter à combattre pour la foi transmise aux fidèles une fois pour toutes. Car il s'est glissé parmi nous certains hommes impies, contre lesquels l'arrêt est écrit d'avance et depuis longtemps, et qui, abusant de la grâce de notre Dieu pour leurs débordements, renient notre seul maître et seigneur Jésus-Christ.

v. 3, 4. Exorde. L'auteur assure ses lecteurs que le désir de s'adresser à eux existait chez lui antérieurement, et indépendamment de tout motif spécial et de circonstance, mais qu'il ne saurait plus retarder l'exécution de son dessein en vue de certains faits qu'il a sous les yeux, et qui lui en font un devoir impérieux. C'est qu'à tout moment un chef d'église peut éprouver le besoin de s'entretenir, avec ceux qui lui sont confiés, de leur *commun salut*, c'est-à-dire des intérêts moraux et religieux qui les unissent et qui demandent une attention soutenue et des efforts incessants. Mais ce *besoin* devient une *nécessité*, dès que la base même de la religion est compromise, et qu'il s'agit de *combattre*, de résister avec énergie à l'invasion de tendances subversives qui menacent de dénaturer l'essence même de l'Évangile. Or, ce danger existe actuellement, dit l'auteur. Il s'est *glissé* parmi nous des hommes, dont on n'a malheureusement pas reconnu la perversité dès le début, et qui (litt.) transforment la grâce de Dieu en débauche, c'est-à-dire qui donnent à la doctrine évangélique de la liberté et du pardon un sens tel, que tous les déréglements y trouvent leur excuse et leur légitimation. Ce n'est pas là, sans doute, ce que Christ a voulu, c'est au contraire la ruine de la *foi* qui a été *transmise* à la génération actuelle par les disciples et apôtres du Seigneur, et qui l'a été *une fois pour toutes*, c'est-à-dire qui doit rester immuable, toujours la même, toujours pure de tout alliage corrupteur. Prêcher des doctrines ou professer des principes qui feraient de l'Église une école du

vice, de l'Évangile une charte de l'immoralité, c'est *renier* Christ, c'est déclarer la guerre à sa sainte mémoire et à sa salutaire institution. (Une variante fait dire à l'auteur : ils renient *Dieu* notre seul maître, et notre Seigneur Jésus-Christ. On pourrait même supposer que le *seul maître* est en tout cas Dieu.)

En disant que l'*arrêt* (qui condamne de pareilles gens) a été *écrit d'avance* et anciennement déjà, l'auteur ne veut pas dire simplement que les principes éternels de la morale et de la justice sont contre eux ; mais il a en vue des textes spéciaux, des textes prophétiques anciens, qu'il croit pouvoir mettre en regard des faits, spéciaux aussi, dont il veut entretenir ses lecteurs. Cela se verra plus loin où ces textes sont cités.

5 Je veux vous rappeler, bien que vous sachiez déjà tout cela, que le Seigneur, après avoir délivré le peuple du pays d'Égypte, a fait périr les incrédules, la seconde fois ; et qu'il réserve pour le jugement du grand jour, en les retenant dans les ténèbres par des chaines éternelles, les anges qui, au lieu de conserver leur dignité, ont abandonné leur propre demeure ; comme aussi Sodome et Gomorrhe et les villes voisines, pour s'être livrées à la prostitution de la même manière qu'eux, et à des crimes contre nature, sont devant nous comme un exemple, en ce qu'elles subissent la peine du feu éternel.

v. 5-7. Avant d'aborder son véritable sujet, la caractéristique des hommes pervers qu'il vient de dénoncer à ses lecteurs, l'auteur cite trois exemples tirés de l'histoire et qui présentaient des analogies frappantes tant à l'égard des vices abominables qu'ils rappelaient, qu'à l'égard des châtiments que ces vices avaient entraînés et qui, par conséquent, devaient être prévus également dans le cas actuel. Il est important qu'on ne perde pas de vue ce double point de comparaison.

La chose est surtout claire pour le troisième exemple. L'histoire de Sodome et de Gomorrhe (Gen. XIX) est trop connue pour avoir besoin d'être reproduite ici. Comme du temps de l'auteur (et même aujourd'hui encore) on montrait la place où ces villes avaient été d'abord détruites par le feu, puis englouties par les eaux, il pouvait dire qu'elles sont *devant nous*, que nous les avons sous les yeux ; et la mention du *feu éternel* est une tournure hardie par laquelle l'éternité du souvenir et la permanence des

traces de la catastrophe est transportée au feu même qui avait été autrefois la cause de celle-ci. D'autres cependant veulent qu'on traduise : elles subissent leur peine comme un exemple (préliminaire) du feu de l'enfer.

Le second exemple est celui des anges dont il est parlé Gen. VI, 2, et qui dérogèrent à leur dignité céleste en se livrant à des amours désordonnées avec les filles des hommes. La Genèse se borne à mentionner le fait, et cela d'une manière assez obscure, mais la tradition mythologique s'en empara plus tard et broda beaucoup sur ce sujet. Le livre d'Hénoch, que notre auteur avait sous les yeux (v. 14), entre dans de grands détails à cet égard. Il mentionne aussi le châtiment de ces anges, tel qu'il est décrit ici. On remarquera que cette tradition n'a rien de commun ni avec le mythe relatif à la rébellion de Satan (la chute des anges), ni avec la conception du séjour actuel des démons, soit dans les régions aériennes (Éphés. II, 2; VI, 12), soit dans le désert (Tob. VIII, 4. Matth. XII, 43).

Ces deux exemples décident aussi du premier que nous avons réservé exprès pour la fin. Évidemment il s'agit des Israélites délivrés par Dieu une première fois, lors de la sortie d'Égypte, mais punis *la seconde fois*, c'est-à-dire dans une occasion subséquente, sans doute pour avoir péché comme les anges et les Sodomites. Nous croyons donc que l'auteur a eu en vue tout spécialement le fait raconté au chap. XXV du livre des Nombres. Il est vrai que le texte parle d'*incrédules*, mais on ne niera pas que les Israélites méritaient ce nom en participant au culte des Moabites.

[8] Malgré cela ceux-ci aussi, dans leurs rêveries, souillent leur corps, méprisent la dignité du Seigneur et médisent de ceux qui sont dans la gloire. Cependant l'archange Michel même, lorsqu'il eut affaire au diable et qu'il disputait avec lui au sujet du corps de Moïse, n'osa pas formuler un jugement en termes injurieux, mais se borna à dire : Que le Seigneur te reprenne ! Ceux-ci, au contraire, médisent de ce qu'ils ne connaissent pas, et ce qu'ils savent d'une manière purement physique, comme les bêtes brutes, c'est en cela qu'ils se perdent. [11] Malheur à eux ! car ils ont marché dans les voies de Caïn ; ils se sont jetés pour un salaire dans l'erreur de Balaam ; ils ont péri dans la révolte de Coré. Ce sont eux qui sont les écueils dans vos repas de charité, faisant bonne chère sans retenue et ne songeant qu'à se repaître ; des nuages sans eau emportés par les

**vents ; des arbres à l'arrière-saison, sans fruit, doublement morts,
déracinés ; des vagues furieuses de la mer, faisant éclater l'écume
de leurs turpitudes ; des astres errants auxquels la nuit des ténèbres
est réservée à tout jamais. 14 C'est d'eux qu'Énoch, le septième à
partir d'Adam, a prophétisé en disant : « Voyez, le Seigneur vient
avec ses saintes myriades, pour prononcer l'arrêt contre tous, pour
faire rendre compte à tous les impies parmi eux de toutes leurs
œuvres d'impiété qu'ils ont commises, et de toutes les choses impertinentes
que les pécheurs impies ont dites contre lui.» Ce sont des
frondeurs mécontents de leur sort, se laissant guider par leurs
convoitises ; leur bouche profère des paroles hautaines et ils flattent
les personnes par intérêt.**

v. 8-16. Ici enfin l'auteur aborde son sujet d'une manière plus directe en faisant la caractéristique des gens dont la présence au sein de l'Église a éveillé sa sollicitude et lui a mis la plume à la main. De ce qu'il en dit, et de la manière dont il le dit, on reçoit l'impression qu'il est vivement préoccupé des dangers qu'il appréhende de ce côté-là pour la communauté. Les rapprochements historiques qui mettent ces hommes sur la même ligne qu'un Caïn, un Balaam, un Coré, justement signalés par l'Écriture comme d'odieux rebelles à la sainte volonté de Dieu, l'énergie de l'accusation, la profusion d'images pittoresques de tout genre, destinées à lui donner du relief, tout cela nous fait comprendre la gravité que l'apparition de pareilles tendances avait aux yeux de l'écrivain. Mais on conviendra que tout cela ne nous donne pas une idée bien claire de ces tendances. Un exposé plus calme, tenant davantage de l'histoire et de la narration, nous serait plus utile à cet égard que cette rhétorique pleine de verve, mais trop peu précise. Essayons cependant de recueillir dans les traits épars du tableau les éléments d'un portrait aux contours tant soit peu reconnaissables.

Tout d'abord nous devons constater que le texte ne nous fournit pas la moindre trace de quelque erreur dogmatique ou spéculative par laquelle les hommes que l'auteur veut peindre se seraient mis en opposition avec les principes théoriques de l'Évangile. Il ne s'agit point d'hérésie dans le sens vulgaire de ce mot. Si l'auteur avait voulu combattre des gnostiques, des philosophes syncrétistes, des traditionalistes judaïsants, il faudrait convenir qu'il s'y est pris bien maladroitement. Pour trouver le véritable sens et la vraie portée des reproches formulés ici, il faut avant tout

s'en tenir à ce fait, que les trois exemples introduits aux v. 5-7 ont dû être choisis en vue des analogies qu'ils présentaient avec les tendances des adversaires auxquels s'adresse la polémique de Jude. Or, dans ces exemples il s'agit avant tout de déréglements moraux, de péchés de la chair, à l'occasion desquels les Juifs au désert, les anges quittant leur demeure céleste, et les habitants de Sodome et de Gomorrhe, ont montré, les premiers un coupable mépris pour Dieu, et pour leurs propres devoirs de peuple élu (Nomb. XXV), les seconds un honteux oubli de leur dignité de créatures privilégiées (Gen. VI), les derniers, enfin, une impudence abominable à l'égard de personnes infiniment supérieures et dignes du plus profond respect (Gen. XIX). Cela nous expliquera d'abord la phrase par laquelle la caractéristique débute: *ils souillent leur corps* (litt.: la chair), *ils méprisent la dignité du Seigneur* (litt.: ils ne tiennent pas compte de la seigneurie), *ils médisent de ce qui est glorieux* (litt.: des gloires). Il est donc question de débauches, de débordements, de passions charnelles, et ces vices ne sont pas simplement considérés comme l'effet de la faiblesse morale ou d'un manque de principes, mais ils sont signalés comme le fruit d'une perversité intentionnelle. Car la *médisance* est quelque chose de volontaire (comp. v. 10), elle est expliquée plus bas (v. 15) par *des choses impertinentes* (dures, outrageantes, inadmissibles) qu'on dit contre Dieu. Nous entrevoyons donc que l'auteur veut caractériser des hommes qui, abusant des principes de liberté proclamés par l'Évangile (paulinien) à l'égard de la loi (comp. v. 4), prétendent que tout est permis au chrétien et que la morale vulgaire (légale) n'est plus faite pour lui. Ce sont des Antinomistes, dans le mauvais sens du mot. Dans la phrase du 8ᵉ verset, le *Seigneur* (la seigneurie) pourra être entendu de Dieu ou de Christ (comp. v. 4, 5), sans que le sens change; dans l'un comme dans l'autre cas, c'est la base religieuse de la morale qui est renversée. Quant à ceux qui sont dans la gloire, ou plus textuellement, quant aux *gloires*, il est impossible de s'arrêter à y voir des autorités humaines. Si l'on ne veut pas simplement y voir un synonyme de la phrase précédente, de manière que le pluriel s'appliquerait aux deux personnes de Dieu et de Christ, il conviendra de songer aux anges considérés comme les organes de Dieu à l'égard de la législation (Act. VII, 53. Gal. III, 19. Hébr. II, 2), et par conséquent comme les garants de celle-ci, qui sont directement injuriés si l'on prétend

que la loi n'a plus de valeur. Peut-être sera-t-il permis de songer aussi à des conceptions telles que celles que nous avons rencontrées dans 1 Pierre I, 12. Éphés. III, 10. 1 Cor. XI, 10, où les anges nous sont représentés comme s'intéressant directement à l'Église, à sa fondation, à sa pureté, et de supposer que des assertions du genre de celles que nous venons de citer ont pu provoquer de la part des libertins des propos frivoles et outrageants pour ces êtres. En tout cas, le mot : ils médisent *de ce qu'ils ne connaissent pas*, etc., nous semble contenir l'insinuation d'un certain matérialisme pratique et par conséquent immoral, qui abaisse l'homme au niveau des *bêtes brutes*, en les amenant à circonscrire leur activité intellectuelle à la sphère *purement physique* et sensuelle. C'est sans doute dans ce sens qu'il faut aussi prendre le mot de *rêveries* (v. 8), qui est l'opposé de toute science solide, de toute vérité positive.

Ces mêmes tendances se dessinent encore assez nettement (v. 12) dans ce qui est dit des agapes (1 Cor. XI, 17 ss.) ou *repas de charité*, auxquels ces hommes prennent part comme membres de la communauté, mais sans se préoccuper du but de l'institution, et en n'y voyant qu'une occasion de satisfaire leurs appétits grossiers. Aussi y sont-ils des *écueils*, c'est-à-dire que leur conduite est choquante ou dangereuse par le mauvais exemple.

Les autres traits du portrait sont moins saillants, du moins quant à la manière dont ils sont présentés. Au v. 11, il est parlé en passant de cupidité et d'esprit de révolte et d'opposition ; au v. 16, de discours hautains, d'un esprit frondeur compatible avec la bassesse des sentiments et une vile flagornerie pour ceux dont on attend un avantage ; au v. 12, sous des images tant soit peu recherchées, il est question de l'absence de toute espèce de fruit et de profit véritable et salutaire, de la part de pareils membres de l'Église. Car des *nuages* on attend une pluie fécondante ; à l'entrée de l'hiver les *arbres* présentent un aspect désolant de nudité, et le mouvement impétueux des *vagues* ne produit que de l'écume, image expliquée ici d'une manière qui n'est pas étrangère au style moderne.

Dans ces mêmes images l'auteur peint encore le châtiment qui attend de pareilles gens : les nuages sont emportés par les vents, les arbres sont déracinés, les vagues n'ont aucune consistance. Puis ils sont comparés à des *astres errants*, c'est-à-dire probablement à ce qu'on appelle encore aujourd'hui des étoiles filantes,

dont l'éclat fugitif est aussitôt absorbé dans une nuit profonde, de laquelle elles ne sortent plus (par des raisons qui sautent aux yeux, il est tout à fait hors de propos de songer aux planètes ou aux comètes). Mais ce n'est pas seulement par des analogies tirées de la nature que l'auteur veut peindre la fin qui attend les impies. Dieu lui-même a fait proclamer d'avance les terreurs de son jugement, dans une prophétie, citée textuellement par Jude (v. 14, 15), et qui est en même temps l'un des passages les plus curieux du Nouveau Testament. Elle est tirée d'un livre apocryphe attribué par le caprice de son auteur et la crédulité de ses lecteurs au patriarche *Hénoch* (Gen. V, 24), arrière-grand-père de Noé, que les Juifs, et après eux les Arabes (qui le nomment Edrîs), ont regardé comme un grand prophète. La présence de cette citation a été pour quelques pères de l'Église un motif de rejeter la canonicité de notre épître, pour d'autres, au contraire, un motif de reconnaître l'authenticité de l'ouvrage supposé. Celui-ci, après avoir disparu des bibliothèques de l'Europe, fut retrouvé en 1773 par le voyageur anglais J. Bruce, en Abyssinie, dans une traduction éthiopienne. De nos jours il a été imprimé, et traduit en plusieurs langues [1], et a été dans ces derniers temps l'objet de nombreuses études critiques, desquelles il paraît résulter que dans son état actuel il se compose d'éléments d'origine différente, en partie chrétiens, en partie antérieurs au christianisme, mais appartenant généralement au genre apocalyptique. On y a retrouvé, outre la citation de Jude, toutes celles qui se rencontrent chez les anciens auteurs chrétiens, de sorte qu'il est impossible de douter de l'identité. C'est à ce même livre que notre auteur a pu emprunter tout ce qu'il dit des anges au v. 6.

Mais ce livre d'Hénoch n'est pas la seule pièce de ce genre qu'il a étudiée. Le récit relatif à une dispute de l'*archange Michel* avec le diable au sujet du *corps de Moïse* (v. 9), est emprunté, d'après le témoignage d'Origène, à un livre intitulé : Ascension de Moïse. (De ce livre, dont l'original est perdu depuis longtemps, on a retrouvé de nos jours un fragment, dans une traduction latine, qui est devenu l'objet de savantes discussions [2], mais qui

[1] En éthiopien, par R. Lawrence, Oxf. 1838, et par Dillmann, L. 1851 ; en anglais, par R. Lawrence, Oxf. 1833 ; en allemand, par Hoffmann, 1833, et par Dillmann, 1853.

[2] Voyez les éditions de G. Volkmar, L. 1867 ; A. Hilgenfeld, 1868 ; O. F. Fritzsche (dans son recueil des livres apocryphes).

ne contient pas le passage auquel il est fait allusion ici.) Du reste, le fait est allégué par Jude pour signaler l'impertinence de ses adversaires qui ne craignent pas de médire du Seigneur et des anges, tandis que, même à l'égard du diable, l'archange a usé de ménagements et s'est servi d'expressions comparativement très-modérées. Il est évident que la force probante de cette allégation dépend de l'autorité qu'on accordera au livre d'où elle est tirée, et que cette autorité doit avoir été absolument incontestable au gré de l'écrivain qui y a recours. (Comp. aussi Zach. III, 2.)

Il ne nous reste plus qu'à expliquer l'emploi du prétérit au 11e verset. Il provient de ce que l'auteur, en s'écriant : *Malheur à eux!* se place au point de vue du futur jugement qu'il se représente comme immanquable et pour ainsi dire actuel. Il doit alors nécessairement atteindre ceux qui, pendant leur vie, *ont* agi comme les hommes dont l'histoire sainte raconte et les crimes et la ruine.

[17] Mais vous, mes bien-aimés, rappelez-vous les paroles qui ont été dites autrefois par les apôtres de notre Seigneur Jésus-Christ, quand ils vous ont dit qu'à la fin des temps il y aurait des railleurs qui se laisseraient guider par leurs convoitises impies. Ce sont ceux qui causent des schismes, des hommes sensuels, n'ayant pas l'esprit.
[20] Mais vous, mes bien-aimés, édifiez-vous sur la base de votre sainte foi, priez sous l'inspiration du saint esprit, et maintenez-vous dans l'amour de Dieu, en attendant la miséricorde de notre Seigneur Jésus-Christ, pour la vie éternelle. Réprimandez les uns qui hésitent, sauvez les autres en les arrachant du feu, prenez pitié des autres, avec crainte, en haïssant même le vêtement souillé par la chair.

v. 17-23. Péroraison pratique. L'auteur commence par rappeler que la présence, au sein de l'Église, de gens aussi pervers et corrompus, n'est pas chose inattendue. Les apôtres de Jésus, dont l'enseignement faisait autorité à tous égards pour la génération à laquelle notre écrivain appartient, avaient positivement prédit ces égarements. Ils l'auront fait souvent de vive voix, mais nous en retrouvons les traces dans les écrits du Nouveau Testament, 2 Thess. II. 1 Tim. IV, 1. 2 Tim. III, 1. Actes XX, 29 suiv. 1 Jean II, 18. Si l'un ou l'autre de ces écrits devait ne pas appartenir au premier âge de l'Église, rien n'empêche de les considérer comme antérieurs à la présente épître.

Les hommes pervers contre lesquels l'auteur veut mettre en garde ses lecteurs sont appelés des *railleurs*, ou moqueurs, qui affichent un souverain mépris pour les choses saintes, et ridiculisent ceux qui s'astreignent à une rigoureuse observation des principes de la loi morale. Déjà l'Ancien Testament emploie la même expression, Ps. I, 1. Pour l'autre terme, hommes sensuels, voyez 1 Cor. II, 14. Jacq. III, 15.

Puis viennent des exhortations et des avis relativement à la direction morale à suivre, et à la conduite à tenir à l'égard de ceux qui se seraient laissé séduire La *base* de la morale chrétienne, et par conséquent aussi le mobile et la norme de la conduite du chrétien, c'est la *foi*, la conviction religieuse dont il est pénétré, et qui, naturellement, est incompatible avec une vie de dissolution et de débauches. L'image d'un principe comparé au fondement d'un édifice n'est pas rare dans la littérature apostolique (1 Pierre II, 5. Éph. II, 21; IV, 12. Col. II, 7). Il s'y rattache cette autre, d'une *édification*, c'est-à-dire d'un progrès de l'œuvre morale, dont le moyen est la *prière*, soit une communion permanente avec l'esprit de Dieu. L'effet en sera le maintien dans l'*amour de Dieu*, c'est-à-dire la certitude qu'il ne cesse de nous aimer. Enfin elle offre en perspective l'accomplissement définitif des promesses faites aux fidèles au sujet de la vie future, dont les biens leur sont garantis par la *miséricorde* de Christ qui a bien voulu les leur assurer en versant son sang.

Quant à ceux qui ont pu se laisser entraîner plus ou moins loin dans les voies de l'erreur et du vice, les fidèles ont à remplir envers eux des devoirs qui peuvent se modifier selon les circonstances: il est question tour à tour de réprimandes, de pitié, d'efforts énergiques pour travailler au salut de ceux qui *hésitent*, c'est-à-dire dont la fermeté est ébranlée, et chez qui le doute (Jacq. I, 6) affaiblit la force morale indispensable pour résister aux séductions de l'instinct ou de l'exemple. La vigueur avec laquelle il convient de procéder à leur égard s'alliera avec le sentiment de la fraternité, qui doit animer le disciple de Christ envers ceux qui peuvent avoir besoin de son secours charitable, mais elle s'exercera aussi avec *crainte*, c'est-à-dire avec les précautions nécessaires pour qu'on ne soit pas souillé par la contagion. C'est là ce qui paraît être le sens de la dernière phrase qui est évidemment figurée. Du reste, nous ferons remarquer que les manuscrits et les éditions varient beaucoup dans les deux derniers versets et que la vraie leçon n'est rien moins que certaine.

[24] Mais à celui qui peut les préserver de la chute et les faire comparaître en face de sa gloire, sans tache et avec joie, au Dieu unique, notre sauveur par Jésus-Christ notre Seigneur, appartient la gloire, la grandeur, la force et la puissance, dès avant tous les temps, et aujourd'hui et à toute éternité! Amen.

v. 24, 25. La doxologie finale a quelque analogie dans la forme avec celle de l'épître aux Romains. Le texte y varie encore et présente tour à tour des lacunes et des additions qui se sont conservées jusque dans les éditions usuelles. Cependant il n'y a qu'une seule variante à laquelle il y ait lieu de s'arrêter. C'est celle de la première phrase, où le texte vulgaire met: qui peut *vous* préserver. Par ce pronom de la seconde personne on a cru donner à ce vœu final son application naturelle aux lecteurs de l'épître. Mais l'auteur, en écrivant: qui peut *les* préserver, a en vue les personnes qu'il recommandait tout à l'heure à la sollicitude fraternelle des membres fidèles de la communauté et exprime cette idée, que le succès de leurs efforts dépend essentiellement de l'intervention directe de Dieu par son esprit. Cependant l'analogie des autres formules finales qu'on trouve dans nos épîtres peut militer en faveur du texte vulgaire. La comparution devant (le trône de) la gloire, c'est le moment du jugement dernier.

LA DEUXIÈME ÉPITRE DE PIERRE

INTRODUCTION

Cette épître est adressée par son auteur à tous ceux qui partagent sa foi, c'est-à-dire à tous les chrétiens indistinctement. C'est donc une épître catholique dans la véritable signification de ce terme, une espèce de mandement apostolique général, comme il n'y en a pas un second dans tout le Nouveau Testament, et dans la composition duquel le rédacteur n'a eu en vue aucune portion de la chrétienté localement circonscrite. Il débute par une exhortation qui rappelle aux lecteurs le bienfait de l'Évangile et les moyens que Dieu a mis à leur disposition pour arriver au salut, et il les presse d'en profiter pour atteindre ce grand but. Une pareille exhortation, continue-t-il, est à vrai dire superflue, chaque chrétien étant censé être suffisamment instruit pour n'en pas avoir besoin. Si pourtant il a pris la plume, c'est qu'il est animé du désir d'être utile encore après sa mort qui est prochaine, et il se croit d'autant plus autorisé à parler comme il le fait, que ses souvenirs personnels, et ses relations avec le Seigneur Jésus, ont pleinement confirmé les prophéties de l'Écriture à l'égard de celui-ci. La mention des prophètes conduit l'auteur à son sujet spécial, par une transition toute naturelle. Il signale à l'attention de son public les faux prophètes contemporains, dont il peint les égarements en traits vigoureux et même un peu chargés. Il

s'arrête longuement à stigmatiser leurs vices, leur libertinage, leurs excès de tout genre, et à les menacer d'un châtiment sévère, en rappelant les exemples les plus fameux de la vindicte céleste, mentionnés dans l'histoire sainte. Ce n'est qu'après avoir prodigué à ce tableau toutes les couleurs d'une rhétorique animée, qu'il passe à ce qui a dû être, dans l'esprit de ces hérétiques, la vraie cause de leurs égarements. Ils se moquaient des prédictions relatives à l'avenir, au retour du Christ pour le jugement, à la proximité de la grande révolution théocratique. L'auteur s'applique à maintenir ces prédictions, à expliquer les retards qu'éprouvait leur accomplissement, et à en tirer la conséquence qu'il y a toujours lieu de se tenir prêt pour cet événement. Il est évident que cette dernière partie de son petit traité était pour lui le point principal, et que toute l'épître est écrite uniquement en vue d'un scepticisme, qui ne paraît pas s'être borné à critiquer en théorie les espérances populaires, mais qui doit avoir exercé aussi une très-mauvaise influence sur la moralité de ceux qui en faisaient profession.

A tout prendre, cette épître n'a donc point une grande importance théologique, à côté de la plupart des autres documents qui nous sont restés des premiers temps du christianisme. Au contraire, en insistant avec tant de vivacité sur la vérité de certaines croyances, on pourrait dire de certaines préoccupations, qui étaient au fond un héritage du judaïsme et dont les chrétiens commençaient déjà à entrevoir la juste valeur, l'auteur paraît déplacer le centre de gravité de l'Évangile. Aussi bien son écrit n'a-t-il jamais été beaucoup mis à profit dans les travaux des écoles. Malgré cela, il y a peu de pièces de notre recueil qui aient autant exercé la critique que celle-ci, bien entendu, si l'on tient compte de son étendue. Des doutes sérieux se sont élevés relativement à son origine; des discussions vives et prolongées ont été engagées au sujet de son authenticité, et loin de se dissiper après un examen de plus en plus mûr et calme, les soupçons se sont changés en une conviction absolument défavorable chez la plupart de nos savants contemporains. Nous ne pouvons nous dispenser d'aborder à notre tour une question d'autant plus grave, qu'il s'agit ici, non pas seulement comme ailleurs de vérifier le jugement de la tradition concernant le nom à placer en tête d'une pièce anonyme, mais de prononcer un arrêt de non-lieu ou de condamnation dans une affaire de faux.

En effet, l'auteur prend le nom de Simon Pierre; il affirme avoir conversé personnellement avec le Seigneur pendant sa vie terrestre; il dit avoir été présent à la scène de la transfiguration sur la montagne; il prétend avoir reçu de Jésus un avertissement relatif à sa mort prochaine; il déclare que c'est déjà la seconde lettre qu'il écrit, ce qu'il est impossible de ne pas mettre en regard de celle que nous possédons sous le nom de la première de Pierre; enfin, il invoque le témoignage de l'apôtre Paul en le nommant son bien-aimé frère. De tout cela il résulte incontestablement que l'épître se présente à nous comme une œuvre de l'apôtre, du chef des Douze, et l'on demandera avec raison d'où peuvent venir, en face d'assertions aussi positives, les doutes qui ont été formulés à diverses époques, et qui non-seulement ont persisté jusqu'à nos jours, mais se sont imposés aux esprits avec une force croissante.

Ces doutes se sont produits dans l'Église à une époque fort reculée, ou plutôt au moment même où des témoignages directs nous attestent pour la première fois l'existence de cet opuscule. Dans toute la littérature du second siècle on n'en trouve pas la moindre trace; il n'est cité nulle part explicitement; il n'en est pas fait un usage indirect dans des allusions ou des emprunts, soit conscients, soit involontaires, et les grands auteurs de la fin de ce siècle, chez lesquels nous trouvons des renseignements si précieux et même si complets sur les destinées des écrits apostoliques, et sur les recueils qu'on commençait à en faire, observent le plus profond silence sur une seconde épître que l'apôtre Pierre aurait composée. Ce n'est qu'au troisième siècle qu'il en est fait mention pour la première fois par Origène, lequel nous informe qu'il existe une seconde épître de Pierre, mais que la première seule est généralement acceptée comme authentique, tandis qu'à l'égard de l'autre il subsiste des doutes. Un siècle plus tard, Eusèbe, se fondant sur de nombreux témoignages antérieurs, constate que beaucoup d'églises n'accordent pas à celle-ci le privilége de la canonicité, tout en la jugeant propre à l'édification des fidèles. Cet état des choses n'avait pas encore changé du temps de Jérôme, qui, quoique personnellement favorable à l'épître, ne peut s'empêcher d'avouer que la plupart des chrétiens, ou du moins des auteurs, ne reconnaissaient pas son origine apostolique. Ce n'est qu'à partir du cinquième siècle, quand personne ne se préoccupait plus de questions critiques, que toute

opposition cessa. L'usage qu'on avait commencé à faire de cet écrit dans un certain nombre d'églises, où on la lisait au peuple avec les autres, contribua à la faire mettre au même rang que celles-ci, et la présence du nom de l'apôtre a dû grandement aider à effacer jusqu'au souvenir des anciens doutes. Ceux-ci ne reparurent qu'à l'époque de la réformation, où nous voyons des hommes très-sérieux et nullement prévenus, tels qu'Érasme et Calvin, les reproduisant à leur tour, sans pourtant en tirer des conséquences fâcheuses pour le livre lui-même. Cependant cette critique, plutôt instinctive que raisonnée, ne prévalut pas et on laissa bientôt tomber la question. Ce n'est qu'au siècle passé qu'elle fut reprise avec plus de suite, et depuis, comme nous l'avons déjà dit, elle n'a fait que gagner du terrain.

Il s'agit donc de voir sur quoi peut se fonder le jugement, quel qu'il soit, à porter sur cette question de l'authenticité de la seconde épître de Pierre. On ne risquera pas de se tromper, en disant que les doutes des anciens n'avaient d'autre base que l'absence de témoins autorisés, ou, si l'on veut, d'une tradition suffisamment certaine. Il est évident que cette seconde épître n'a été connue dans l'Église que longtemps après la première; que, pendant un laps de temps plus ou moins long, beaucoup de communautés n'en avaient possédé qu'une seule de cet apôtre. Cette circonstance pouvait suffire pour leur faire accueillir avec hésitation une seconde qui leur était offerte à un moment donné. Car il ne faut pas oublier que dans ces temps-là il circulait de nombreux écrits apocryphes, par lesquels bien des gens se laissaient tromper, mais dont la présence engageait aussi les églises à s'en tenir plus strictement à ce qu'elles avaient reçu autrefois comme provenant des apôtres, et à se méfier de ce qu'on leur proposait d'y ajouter. Ce procédé était sans doute prudent et légitime. Mais suffit-il pour démontrer l'inauthenticité d'un écrit de trois pages qui pouvait avoir eu la mauvaise chance de ne pas se répandre dans les églises aussi rapidement, aussi généralement que d'autres? Ne savons-nous pas que des épîtres de Paul ont pu être perdues complétement, que les évangiles qui ont existé dans les premiers temps du christianisme ne sont pas tous parvenus jusqu'à nous? Une épître parfaitement authentique ne pouvait-elle pas avoir eu de la peine à franchir les limites d'un cercle plus restreint au milieu duquel elle s'était répandue d'abord? Tant qu'on n'aura pas démontré que la formation du canon est

l'œuvre des apôtres mêmes, ou d'une autorité ecclésiastique compétente, tant que l'étude de l'histoire nous apprendra qu'elle est plutôt le résultat tant soit peu fortuit d'une série de causes accidentelles et de coutumes locales, il sera toujours possible d'admettre qu'un petit écrit de circonstance a pu être négligé, égaré, oublié, sans qu'on en doive inférer rien qui puisse lui enlever ses titres à une place au recueil canonique, s'il en a réellement. L'argument tiré du suffrage négatif de l'ancienne Église, ou ce qu'on appelle la preuve extérieure, n'a donc qu'une valeur relative. A lui seul il ne décide pas la chose, et ce n'est qu'autant qu'il se trouverait ailleurs des motifs très-plausibles à faire valoir contre l'origine apostolique de l'épître, que cette preuve aussi jetterait un grand poids dans la balance.

Nous attachons beaucoup moins d'importance encore à un second argument sur lequel on a souvent insisté. C'est la différence du style des deux épîtres attribuées à Pierre. Cette différence existe; elle est palpable. Le choix des expressions, les tournures, la méthode, nous pourrions dire le tempérament, sont autres des deux côtés. Chacune a ses termes favoris, ses constructions particulières; chacune a sa manière propre de désigner le Christ, de définir ou de caractériser le christianisme d'après son essence; la première disant: vérité, grâce, foi, espérance, bonne nouvelle; la seconde : commandement, promesse, voie, intelligence. L'une est riche en citations de l'Écriture et surtout en phrases bibliques, employées d'une manière plus ou moins inconsciente; l'autre n'offre guère de traces de cette habitude.... Tout cela est incontestable, mais qu'est-ce que cela prouve? Jérôme déjà a relevé le fait et en a imaginé une explication assez singulière, par laquelle il croyait couper court aux inductions défavorables qu'on pouvait en tirer contre l'authenticité de la seconde épître. Partant de la supposition que Pierre n'était pas assez exercé dans la langue grecque pour rédiger lui-même ses épîtres, il suggère l'idée qu'il aurait bien pu se servir à cet effet d'interprètes ou de secrétaires différents. Cela reviendrait à dire qu'au fond il n'aurait écrit ni l'une ni l'autre. Mais nous demandons s'il est bien juste d'exiger que chaque auteur écrive toujours absolument de la même manière, n'importe le sujet qu'il traite et la distance des époques auxquelles il compose ses ouvrages? Passe encore, si l'on possède d'un même écrivain plusieurs ouvrages étendus d'un même genre, et

assez rapprochés les uns des autres quant à l'époque de leur origine : dans ce cas il serait peut-être permis de prendre ce qu'ils auraient de commun en fait de formes du langage, pour critère de quelque autre ouvrage dont la provenance paraîtrait douteuse. C'est ainsi qu'on juge de l'épître aux Hébreux en la comparant à celles de Paul. Mais comment veut-on appliquer cette méthode de critique dans un cas comme celui qui nous occupe, à huit petites pages, dont une moitié est peut-être séparée de l'autre par des années, et que tout le monde suppose avoir été écrites par un homme qui n'avait pas reçu d'éducation littéraire et dont le grec n'était pas la langue maternelle?

Nous ne voulons pas nous arrêter à quelques autres arguments moins concluants encore, qui ont été mis en avant pour prouver la différence des auteurs, et qu'on a l'habitude d'enregistrer, soit pour écraser les défenseurs de l'authenticité sous le nombre des preuves négatives, soit pour se donner le facile plaisir de les réfuter. Nous avons hâte d'aborder des éléments plus importants de la discussion.

Le premier fait sur lequel nous devons appeler l'attention de nos lecteurs, c'est la dépendance dans laquelle l'auteur de l'épître se trouve à l'égard de celle de Jude. Une grande partie de celle-ci, phraséologie, images, exemples, noms propres, a passé dans la nôtre. Le second chapitre, qui contient le portrait des faux docteurs, et les invectives les plus passionnées contre les corrupteurs de l'Évangile et des mœurs, est copié ou calqué presque en entier sur l'autre texte, dont on retrouve encore les traces dans les premières lignes du troisième chapitre. Autrefois on ne s'arrêtait guère à cette ressemblance, que personne ne songeait d'ailleurs à constater, parce qu'on regardait l'épître de Jude comme plus récente, et qu'on ne voyait rien d'extraordinaire à ce qu'un auteur de second rang se fût approprié les expressions du prince des apôtres, si l'on n'aimait mieux dire qu'ils écrivaient tous les deux sous la dictée du Saint-Esprit. Mais depuis qu'un examen plus approfondi du rapport entre les deux textes a démontré jusqu'à l'évidence que l'originalité n'est pas du côté où on la supposait, cette dépendance de l'un à l'égard de l'autre est devenue pour la critique un argument des plus décisifs contre l'authenticité de celui qui nous occupe en ce moment. Ce n'est pas que nous voudrions, en thèse générale, faire à un apôtre un crime de ce qu'il aurait emprunté à un collègue quelques phrases

ou quelques idées. Personne ne prétendra qu'il aurait été indigne de l'ancien pêcheur de Bethsaïda de s'aider, pour écrire en grec, de quelque modèle d'ailleurs convenable. La question n'est pas là. Il n'est plus possible aujourd'hui d'assigner à l'épître de Jude une origine assez ancienne pour que l'apôtre Pierre, mort avant la destruction de Jérusalem, eût pu la connaître. C'est donc une simple question de chronologie, décidée par le résultat de l'examen critique de l'épître de Jude. Nous réservons au commentaire la preuve de détail concernant la manière dont celle-ci a été mise à profit par l'auteur postérieur. Nous verrons qu'il n'y a pas là de simples coïncidences, mais de véritables emprunts, et que les différences mêmes qui existent entre des passages d'ailleurs parallèles, corroborent la présomption de la dépendance, soit qu'elles aient été motivées par les besoins particuliers du sujet à traiter, soit qu'elles se fassent reconnaître comme l'effet d'abréviations et même de méprises, mais surtout parce que plus d'une fois le sens du discours de l'imitateur ne se comprend bien qu'autant qu'on consulte la rédaction primitive.

Ce que nous venons de dire ne prouve encore que la postériorité relative de notre épître, et ceux qui prétendraient revendiquer pour celle de Jude une haute antiquité ne se croiraient pas forcés, par ce premier argument, de regarder l'autre comme appartenant à une époque beaucoup plus récente que les derniers écrits compris dans le recueil du Nouveau Testament. Mais voici quelques autres observations qui nous amènent à penser qu'elle est séparée de ceux-ci par un intervalle très-considérable, et qu'elle appartient à un autre âge, à un tout autre milieu.

Nous avons dit qu'elle est catholique dans le sens le plus large du mot, c'est-à-dire adressée à tous les chrétiens indistinctement. Or, nous lisons au commencement du troisième chapitre que c'est déjà la seconde lettre que l'auteur écrit à ses lecteurs. Nul doute qu'il ne soit fait ici allusion à celle que nous nommons la première de Pierre. Mais celle-ci est destinée à certaines communautés de l'Asie Mineure, nominativement désignées dans la suscription. Comment expliquer cette espèce d'oubli? De la manière la plus simple du monde. A l'époque où écrivait le véritable auteur, l'antique littérature apostolique était déjà devenue le patrimoine commun de toute la chrétienté. Les inscriptions ou dédicaces des épîtres, désignant les communautés particulières auxquelles les apôtres avaient songé exclusivement en prenant la plume,

n'avaient plus aucune portée pratique, du moment que ces épîtres se furent répandues au dehors, et eurent commencé à servir à l'édification de tous les fidèles : ce qui certainement ne s'est pas fait avant le milieu du second siècle. Un écrivain de cette époque, parlant d'une épître apostolique quelconque, pouvait donc fort bien, et devait même la considérer au point de vue que nous signalons ici. Cela se voit encore plus clairement par un autre passage (chap. III, 15), où l'auteur dit à ses lecteurs (c'est-à-dire à tous les chrétiens) : *Notre bien-aimé frère Paul vous l'a écrit également....* Or, il n'est pas besoin de rappeler que toutes les épîtres de Paul avaient été adressées à des communautés particulières, et qu'il a dû se passer un temps assez long avant qu'elles se fussent suffisamment répandues dans toutes les provinces de l'empire pour qu'on pût en parler comme notre auteur le fait ici. Il y a plus. Il ajoute au même endroit :.... *comme il le fait d'ailleurs dans toutes ses épîtres, quand il parle de ces choses.* Pour s'exprimer ainsi, notre écrivain a dû avoir sous les yeux une collection d'épîtres de Paul, et à moins de prétendre que celui-ci avait coutume d'envoyer à son collègue, chaque fois qu'il en écrivait une, un exemplaire comme hommage d'auteur, on conviendra que cette circonstance, à son tour, nous oblige de reculer l'origine de la pièce dont nous nous occupons bien en deçà de la limite du siècle apostolique. Remarquons d'ailleurs que Paul ne parle pas dans toutes ses épîtres des choses finales, et que ce sont précisément celles adressées à des églises d'Asie qui n'en parlent pas. Enfin, le texte en question caractérise encore les épîtres de Paul par ces mots : *Il y est des points difficiles à comprendre, dont les mal-affermis tordent le sens, comme ils le font aussi pour les autres écritures.* Avec cette phrase remarquable nous nous trouvons en face d'un prétendu apôtre qui déclare que les textes de son collègue sont difficiles à comprendre, et d'une époque où les épîtres de Paul étaient déjà placées sur la même ligne que le code sacré de l'Ancien Testament. Et si nous devions penser que par les *autres* écritures l'auteur a voulu désigner des livres du Nouveau Testament, la conclusion à en tirer n'en serait que plus évidente. Si nous mettons maintenant ce passage en regard d'un autre du premier chapitre (v. 16), nous verrons que les lecteurs sont tour à tour qualifiés de disciples de Pierre et de Paul : ce qui va parfaitement aux chrétiens des générations postérieures, qui pouvaient s'instruire par les écrits

de ces apôtres, mais ce qui de leur vivant ne répondait pas à la réalité historique.

En vue de ces divers arguments, nous pouvons en négliger d'autres qui ne laissent pas que d'être d'une certaine valeur, dès que le soupçon est justifié au point où nous venons de le constater. Ainsi, en parlant de la scène de la transfiguration (chap. I, 17, 18), qui d'après les évangiles s'est passée sur une haute montagne non autrement déterminée, notre auteur la place sur *la montagne sainte*. L'épithète et même l'article nous font entrevoir ici le travail de la tradition ou de la légende. *La* montagne est déterminée, et elle est sanctifiée pour les âges suivants par le souvenir qui s'y rattache. On ne dira pas que cette façon de parler date du premier siècle. Au chap. I, v. 14, il paraît être fait allusion à une prédiction de Jésus dont nous retrouvons la trace dans l'appendice de l'évangile de Jean (chap. XXI, 18 suiv.), morceau qui en aucun cas n'a été écrit du vivant des apôtres. Mais en examinant bien ce passage, on ne peut se refuser à l'idée que le rédacteur a donné aux paroles de Jésus un sens qu'elles n'avaient pas. Si cette impression n'est pas illusoire, la citation d'un pareil texte est très-significative. Et lors même que le rapprochement des deux passages paraîtrait trop arbitraire, nous demanderions encore pourquoi un septuagénaire aurait eu besoin d'une révélation spéciale du Seigneur pour apprendre qu'il mourrait bientôt. Enfin citons encore chap. III, v. 2, où le texte reçu offre ces mots : *Souvenez-vous du commandement de notre Seigneur que vous ont transmis* NOS *apôtres*.... Il est vrai que beaucoup d'anciens manuscrits portent *vos* apôtres ; mais ne semblera-t-il pas naturel qu'on ait voulu faire disparaître par un léger changement ce qu'il devait y avoir de choquant dans le texte : Pierre parlant de *ses* apôtres, comme de personnages qui l'auraient précédé ou primé? Se figure-t-on que si l'auteur avait mis *vos* à la seconde personne, un copiste se fût avisé d'y substituer la première? Et lors même qu'on dût préférer la leçon *vos*, comme la seule possible ou authentique, ne nous placerait-elle pas encore à un point de vue étranger à l'histoire, qui ne connaît pas au premier siècle de communautés chrétiennes, soit locales, soit provinciales, fondées par *les* apôtres, considérés comme corps[1] ?

[1] En tout cas il est impossible de traduire (comme on l'a proposé) : notre commandement à *nous*, les apôtres du Seigneur.

Mais ce qu'il y a de plus curieux, c'est que tout le passage est copié de l'épître de Jude (v. 17), de sorte que le doute au sujet de sa véritable portée n'est plus permis.

Nous pensons que ces divers arguments sont plus que suffisants pour démontrer que les doutes des anciens n'étaient que trop justifiés, et qu'ils auraient dès lors abouti au jugement que la critique se voit obligée de formuler aujourd'hui, si l'étude des textes s'était faite avec quelque peu de méthode scientifique. Calvin, pour ne pas avoir à recourir à l'idée d'une fraude pieuse, et pour ne pas sacrifier l'épître elle-même qui lui paraissait écrite dans un esprit parfaitement chrétien, imagina l'hypothèse d'un disciple de Pierre qui se serait inspiré des idées de son maître et aurait eu ainsi un certain droit de mettre le nom de celui-ci en tête de son ouvrage. Cet expédient, car ce n'est pas autre chose, n'écarte pas tous les arguments à faire valoir contre la thèse de l'antiquité de l'épître et n'infirme aucunément les preuves d'une origine beaucoup plus récente. On découvre trop aisément que l'auteur prend un masque pour parler avec plus d'autorité, et qu'il ne reste pas fidèle à son rôle. Ainsi encore, en sa qualité de Pierre, il représente les adversaires qu'il combat comme devant apparaître dans l'avenir seulement (chap. II, 1), et il affecte de prévenir d'avance les chrétiens contre leurs erreurs; mais aussitôt après, se plaçant au point de vue de la réalité en face de laquelle il écrit, il les dépeint comme actuellement présents, comme constituant un fait, une situation donnée, et nous comprenons que c'est le besoin de combattre avec plus de chances de succès un danger très-alarmant qui lui a suggéré l'idée de mettre en avant un nom généralement vénéré dans l'Église. Ce procédé était tellement à l'ordre du jour au second siècle et chez tous les partis (c'était même une coutume littéraire, nous dirions presque un genre, déjà au sein du judaïsme), que nous aurions bien tort de faire intervenir ici des principes de morale, soit pour formuler un blâme sévère contre ce qu'on appellerait aujourd'hui une supercherie ou une falsification, soit pour prononcer l'anathème contre une critique téméraire qui oserait seulement soupçonner un livre, compris dans la Bible, de devoir son origine à une équivoque.

DEUXIÈME ÉPITRE DE PIERRE

Syméon Pierre, serviteur et apôtre de Jésus-Christ, à ceux auxquels est échue la même foi qu'à nous, par la justice de notre Dieu et du sauveur Jésus-Christ : que la grâce et la paix vous soient données abondamment dans la connaissance de Dieu et de notre Seigneur Jésus-Christ.

I, 1-2. En distinguant, dans sa formule d'adresse, deux catégories de personnes, *nous*, et *ceux* auxquels est échue la même foi (litt. : une foi d'égale valeur), l'auteur n'a sans doute pas voulu opposer, à tous les autres chrétiens, le corps des apôtres, comme formant une catégorie à part. Si l'on ne veut pas réduire la formule à cette simple idée : à tous ceux qui partagent notre commune foi chrétienne, on peut supposer qu'il entend par le *nous*, tous ceux qui partagent déjà ses propres convictions à l'égard des faits qu'il s'agit d'enseigner ici, tandis que les autres seraient ses lecteurs, c'est-à-dire les personnes auxquelles il croit nécessaire d'adresser les présentes instructions. Les premiers pourraient être les judéo-chrétiens restés attachés à la doctrine de la parousie du Seigneur, les autres, les chrétiens d'une autre origine chez lesquels cette doctrine risquait de se perdre. Les uns et les autres appartiennent à la communauté par l'effet de la même dispensation salutaire de Dieu et de Christ, qui dans leur *justice*, c'est-à-dire sans acception des personnes,

ont adressé leur appel indistinctement à tous les hommes. Car en disant que la foi est *échue*, l'auteur insinue qu'elle n'est pas l'œuvre spontanée et méritoire de l'homme, mais qu'elle est un don de Dieu. Peut-être cependant suffirait-il de prendre le terme de *justice* dans le sens de *bienfait*, comme on le trouve fréquemment en hébreu. En tout cas il n'est pas question de la justification qui est la suite et non la cause de la foi.

La grâce et la paix, les dons de Dieu, vont de front avec la *connaissance* de l'homme, c'est-à-dire avec les progrès de l'intelligence des vérités religieuses. Comp. Phil. I, 9. Col. I, 9.

[3] Puisque sa divine puissance nous a dotés de tout ce qui mène à la vie et à la piété, par la connaissance de celui qui nous a appelés par sa propre et glorieuse action, par laquelle il nous a aussi donné de si grandes et précieuses promesses, afin de vous faire participer, par ce moyen, à la nature divine, après vous avoir soustraits à la corruption de la convoitise mondaine: vous aussi, de votre côté, mettez toute votre ardeur à produire avec votre foi l'activité, avec l'activité l'intelligence, avec l'intelligence la tempérance, avec la tempérance la constance, avec la constance la piété, avec la piété la fraternité, avec la fraternité la charité. [8] Car si ces qualités se trouvent en vous abondamment, elles ne vous laisseront pas oisifs et stériles à l'égard de la connaissance de notre Seigneur Jésus-Christ. En effet, celui qui ne les possède pas est aveugle et myope, et la purification de ses anciens péchés est sortie de sa mémoire. Efforcez-vous d'autant plus, mes frères, de rendre sûre votre vocation et votre élection, car en faisant cela vous ne risquerez jamais de vous égarer. Car c'est de cette manière que l'entrée dans le royaume éternel de notre Seigneur Jésus-Christ vous sera ménagée largement.

I, 3-11. Exorde ou préambule. Le sens est en deux mots celui-ci: Puisque Dieu a mis à votre portée tout ce qui est nécessaire au salut, tâchez d'en profiter et de vous en rendre dignes. Mais l'exposé de cette pensée est tant soit peu obscur et entortillé, surtout dans l'original, et notre traduction même, malgré ses mouvements un peu plus libres, ne rend pas superflues les explications de détail.

Ainsi on ne voit pas tout de suite à quel sujet l'auteur attribue cette divine puissance qui prépare le salut des hommes et leur en aplanit le chemin. La phrase précédente parlait à la fois de

Dieu et de Jésus. Cependant nous n'hésitons pas à dire que c'est ce dernier qu'il a eu en vue, puisqu'il le distingue de celui qui nous a appelés (acte qui est toujours attribué à Dieu le père), mais que dans la phrase suivante le sujet change encore et que c'est le père qui a donné les promesses. L'obscurité provient de cette transition subite et réitérée d'un sujet à l'autre et l'on devrait peut-être introduire les noms propres dans le texte de la traduction à la place des pronoms.

Christ nous à donné tout ce qui mène à la *vie* et à la *piété*. L'association de ces deux notions représente, pour ainsi dire, toute l'existence du chrétien ; seulement elles se suivent ici dans un ordre peu naturel. La vie est évidemment prise dans le sens évangélique du salut et de la félicité, tandis que la piété est le caractère essentiel du croyant pendant son séjour sur la terre : en d'autres termes, Christ nous a donné ce dont nous avons besoin ici-bas, et ce que nous pouvons désirer pour l'avenir. Il nous l'a donné par la *connaissance* de Dieu, c'est-à-dire en nous faisant connaître son père comme jamais auparavant Dieu n'avait été connu, savoir comme nous *appelant* au salut, et comme nous faisant des *promesses* grandes et précieuses. La même idée avait été effleurée au v. 2.

La vocation de la part de Dieu a été opérée, ou nous est parvenue, par sa *propre et glorieuse action*. Cette phrase, que les anciens déjà paraissent n'avoir pas trop bien comprise, puisque les manuscrits en grand nombre offrent la singulière leçon : *au moyen de la gloire et de la vertu*, a dû être traduite un peu librement. Le mot grec qu'on rend ordinairement par *vertu*, signifie proprement, comme le latin *virtus*, non la vertu dans le sens moral, mais l'énergie avec laquelle on agit, le courage, la force. Ce sens se retrouve très-nettement quelques lignes plus bas, au v. 5. Ici l'auteur veut exprimer la pensée que Dieu, dans l'œuvre de la vocation adressée aux hommes pour le salut, a manifesté d'un côté sa *gloire*, c'est-à-dire sa sagesse, la grandeur de ses desseins, l'admirable conception de ses moyens (Rom. XI, 33. 1 Cor. II, 7 suiv. Éph. III, 9 suiv., etc.), de l'autre, sa puissance dans l'exécution, l'*énergie* avec laquelle il poursuit l'accomplissement de sa gracieuse volonté.

Cet acte de la vocation implique de grandes et précieuses promesses, par la raison qu'il n'a pas en vue notre existence actuelle seulement, et ces promesses sont telles, qu'elles nous engagent,

négativement, à fuir les tendances vicieuses du monde, lesquelles conduisent à la *corruption*, c'est-à-dire à la perdition, à la ruine, à la mort ; puis, positivement, à aspirer à la participation de la *nature divine*, qui est incorruptible, non sujette à la mort.

A ces considérations évangéliques se rattachent maintenant (v. 5 suiv.) des exhortations pratiques à la fois simples et pressantes. Elles se résument d'abord dans cette phrase : *Produisez*, de votre côté, comme fruit de votre vocation (Gal. V, 22), les qualités qui doivent être propres au chrétien. Le verbe grec que l'auteur emploie ici signifie proprement fournir, contribuer, faire les fonds pour une dépense publique ; cela revient à dire qu'il représente les efforts qu'il demande à ses lecteurs comme une espèce de payement en retour des avances que Dieu a faites. L'énumération qui suit ne doit pas être comprise de manière que chaque vertu suivante serait à considérer comme l'effet ou la conséquence de la précédente. Le sens est plutôt que toutes ces qualités se trouveront réunies, que l'une ne saurait aller sans l'autre. Quant au détail, nous dirons seulement que la *tempérance* est proprement l'empire que chacun doit exercer sur ses propres instincts ou passions ; la *fraternité* et la *charité* peuvent être distinguées de manière que la première se renferme dans le cercle plus étroit de la communauté des fidèles, tandis que la seconde embrasserait les hommes en général ; l'*activité* enfin (et non la *vertu*), sera l'exercice de la volonté soit à l'égard de l'éducation chrétienne personnelle, soit en vue des intérêts de l'Église. La possession de ces qualités morales amène en même temps un progrès dans la *connaissance* de Christ, dans l'intelligence des vérités religieuses, comme plus haut (v. 2; comp. Col. I, 9 suiv.) il avait été dit que celle-ci profite à son tour au développement des avantages moraux. L'*oisiveté* et la *stérilité* sont des expressions figurées, parfaitement bien choisies pour représenter, par antithèse, l'idée du progrès. D'autres images viennent ensuite caractériser l'état de celui auquel ces qualités morales font défaut et chez qui, par cela même, la connaissance religieuse est imparfaite aussi. La comparaison de ce dernier défaut avec la cécité et la myopie est aussi fréquente que naturelle (Matth. XV, 14 ; XXIII, 16 suiv. Jean IX, 39 suiv. Rom. II, 19. 2 Cor. IV, 4. 1 Jean II, 11. Apoc. III, 17). En même temps il y a là un autre symptôme affligeant. En entrant en communion avec Christ, le nouveau converti obtenait la purification de ses anciens péchés,

sa vie antérieure était pour ainsi dire effacée (Rom. III, 25), mais par cela même il s'engageait dans une voie toute nouvelle (Rom. VII, 4 suiv.). Or, s'il s'arrête dans cette voie, ou qu'il l'abandonne complétement, le bénéfice de sa conversion sera perdu aussi ; il oublie ses antécédents et renonce aux effets déjà acquis de la grâce divine.

Dans la dernière phrase nous ne relèverons que ce mot : rendez sûre votre vocation et votre *élection*. Il est évident que ce dernier terme ne saurait être pris dans le sens paulinien (de la prédestination). Car à cet égard l'homme n'a rien à faire et ne peut rien changer. Pour notre auteur, le sens de l'expression doit être à peu près le même que celui de la vocation, et celle-ci sera comprise comme dans les évangiles synoptiques. Dieu adresse l'appel à tous ; c'est l'affaire de chacun d'écouter et de répondre. En faisant cela, il ratifie, pour ainsi dire, l'appel, il s'en assure le bénéfice, et il est alors de fait parmi les élus, c'est-à-dire séparé de la masse des non-convertis. (Pour *s'égarer*, le grec dit : se heurter.)

12 Pour cette raison j'aurai soin de vous rappeler sans cesse ces
choses, bien que vous les sachiez et que vous soyez affermis dans
la présente vérité. Mais je regarde comme un devoir, aussi long-
temps que j'habite ce corps, de vous tenir en éveil par mes avertis-
sements, parce que je sais que je dois quitter cette demeure subi-
tement, comme notre Seigneur Jésus-Christ me l'a déclaré. Cependant
je veux m'efforcer de faire en sorte que, après mon départ encore,
vous ayez tu jours le moyen d'en garder le souvenir. 16 Car ce n'est
pas en suivant des fables artificieusement imaginées que je vous ai
fait connaître la puissance et l'avénement de notre Seigneur Jésus-
Christ, mais c'est comme témoin oculaire de sa majesté. En effet, il
a reçu honneur et gloire de la part de Dieu le père, en ce que sa
glorieuse majesté lui adressa cette parole : Celui-ci est mon fils bien-
aimé, auquel je prends plaisir ! Et cette parole, moi je l'ai entendue,
comme elle venait du ciel, lorsque je me trouvai avec lui sur la
montagne sainte. 19 Et nous tenons pour d'autant plus sûre la parole
prophétique, à laquelle vous ferez bien de prêter votre attention,
comme à un flambeau qui luit dans un lieu sombre, jusqu'à ce que
le jour vienne à poindre et que l'astre du matin se lève dans vos
cœurs : convaincus que vous serez avant tout qu'aucune prophétie
de l'Écriture n'est affaire d'interprétation privée, jamais prophétie
n'ayant été proposée par le caprice d'un homme, mais c'est poussés
par le Saint-Esprit que les hommes ont parlé au nom de Dieu.

I, 12-21. Ici l'auteur entre dans des considérations plus personnelles et en vient à motiver la résolution qu'il a prise d'écrire son épître. *Bien que* ses lecteurs soient suffisamment pénétrés de la *présente vérité* (soit de celle qui vient de leur être inculquée spécialement, soit en général de celle de l'Évangile, qui serait appelé *présent* en tant qu'il a été prêché parmi eux, Col. I, 6), il estime pourtant avoir à remplir envers eux un devoir de moniteur, et cela par plusieurs raisons.

D'abord à cause de l'importance même des intérêts engagés (v. 11, 12). En second lieu, parce qu'il sait que sa fin approche et qu'elle l'enlèvera subitement. Ce passage remarquable a été commenté dans l'introduction. Il fait allusion à une prédiction de Jésus, interprétée de cette manière dans l'appendice du quatrième évangile (Jean XXI, 19). Or, une pareille perspective rend plus pressant le devoir de bien employer le temps pendant lequel on *habite* encore *le corps* (litt. : cette demeure ou tente, 2 Cor. V, 1). Et cela peut se faire de manière que l'avertissement subsiste et profite aux autres, même après la mort de celui qui l'a donné, savoir en tant qu'il le leur laisse par écrit, qu'il le leur lègue comme un testament.

Mais l'auteur fait valoir encore un troisième motif pour justifier l'insistance qu'il met à rappeler à ses lecteurs la grandeur des promesses faites aux croyants : c'est qu'en parlant de la grandeur de Jésus, garant de ces promesses, et dispensateur futur des grâces divines, il dispose lui-même de la preuve la plus convainquante qu'on puisse trouver. En effet, son enseignement, loin d'être le fruit d'une spéculation subjective, une théorie en l'air ingénieusement imaginée, un tissu de fables, comme on peut les entendre dans les écoles des philosophes, est basé sur une expérience personnelle et positive. Il a été *témoin oculaire* de la scène racontée dans les évangiles, et qui est connue sous le nom usuel de la transfiguration (Matth. XVII, etc.). Certes, ce qui s'est passé dans cette nuit mémorable peut bien autoriser l'apôtre spectateur à parler de la majesté de Christ, de son *avénement* futur pour le grand jour du jugement, où sa *puissance* se montrera dans tout son éclat.

Ce fait extraordinaire de l'histoire a encore un autre avantage ; il confirme les prophéties de l'Écriture relatives à Christ. Ces prophéties, il est vrai, ont une valeur propre, elles émanent positivement de Dieu, mais il ne faut pas oublier que Dieu seul se

réserve d'en révéler la signification. Ainsi, dans le cas présent, la voix céleste qui a parlé sur la montagne a donné la vraie signification ou plutôt l'application des prédictions messianiques de l'Ancien Testament. Dès lors le chrétien peut en toute sûreté s'en tenir à celles-ci, désormais claires et sûres, par suite de cette interprétation authentique, et se laisser guider par elles à travers les ténèbres de la vie présente, comme par un flambeau brillant, jusqu'au moment où éclatera l'aurore d'un jour qui chassera des cœurs les derniers vestiges d'inintelligence et d'incertitude.

Si nous avons bien saisi le sens de ce passage très-controversé, l'interprétation *privée* (propre, personnelle) dont l'auteur parle, n'est pas celle du premier venu, de manière qu'il aurait voulu dire : il n'est pas permis à tout le monde d'*interpréter* l'Écriture, et de le faire à sa guise ; mais c'est celle que les prophètes eux-mêmes auraient voulu donner des révélations qu'ils recevaient et dont ils devaient être les organes. C'est précisément là ce que disait aussi la première épître de Pierre (chap. I, 10, 11): les prophètes reçoivent des communications d'en haut et les reproduisent dans leurs discours et écrits ; mais quant à l'application aux temps et aux personnes, Dieu seul se réserve de la faire quand il le juge à propos, parce que, en fin de compte, les prophéties sont moins faites pour les contemporains que pour la génération qui en verra l'accomplissement.

[1] Cependant il y a aussi eu de faux prophètes parmi le peuple, de même que parmi vous aussi il y aura de faux docteurs, qui introduiront des hérésies pernicieuses, et qui, en reniant le maître qui les a rachetés, attireront sur eux-mêmes une ruine soudaine. Et beaucoup de gens s'associeront à leurs déréglements, à cause desquels la vraie religion sera calomniée ; dans leur cupide égoïsme ils viendront vous exploiter par des discours fallacieux, mais leur arrêt, depuis longtemps prononcé, n'est pas oisif, et leur ruine ne sommeille point. [4] Car si Dieu n'a pas épargné les anges qui avaient péché, mais les a précipités dans l'abîme où ils sont retenus dans les chaînes des ténèbres et réservés pour le jugement ; s'il n'a pas épargné l'ancien monde, mais n'a préservé que Noé, ce héraut de la justice, lui huitième, lorsqu'il amena le déluge sur le monde des impies ; s'il a condamné à la destruction les villes de Sodome et de Gomorrhe, en les réduisant en cendres, pour les faire servir d'exemple aux impies futurs ; et s'il a sauvé le juste Lot, profondément attristé par la conduite déréglée des scélérats — car ce juste,

qui demeurait au milieu d'eux, avait son âme vertueuse tourmentée en voyant et entendant journellement leurs actes infâmes, — c'est que le Seigneur sait délivrer de l'épreuve les hommes pieux, et réserver les injustes pour le jour du jugement tout en les punissant dès à présent, surtout ceux qui dans leur passion impure courent après les jouissances charnelles et méprisent la dignité du Seigneur.

II, 1-10. L'auteur aborde enfin son sujet principal. Par une transition bien naturelle, il passe des prophètes de l'Écriture aux faux prophètes et docteurs actuels, pour lesquels la promesse de l'avénement de Christ au dernier jour est un sujet de raillerie et qui ne se préoccupent que des grossières jouissances du moment. C'est à partir d'ici que les réminiscences de l'épître de Jude deviennent de plus en plus fréquentes. Aussi bien le commentaire peut-il se dispenser dans beaucoup de cas de reproduire des explications déjà données. Comp. ici surtout Jude 4, 6, 7, 8.

Nous n'hésitons pas à traduire *hérésies*, au lieu de *schismes*, bien que dans les autres passages du Nouveau Testament où se trouve le mot grec, ce dernier sens soit seul admissible. Ici évidemment il s'agit d'une fausse doctrine, directement contraire à la vérité de l'Évangile. Au lieu de la *vraie religion*, le texte dit à la lettre : la voie de la vérité, d'après un usage dont il y a plusieurs exemples dans les Actes (chap. IX, 2 ; XVIII, 25 ; XIX, 9, 23 ; XXII, 4 ; XXIV, 14, 22). Car la *voie* n'est pas seulement la conduite morale, mais encore la tendance religieuse. Le mot que nous traduisons par *égoïsme*, signifie proprement la cupidité, l'amour du gain. L'arrêt qui n'est pas *oisif* est celui qui n'est pas rendu en vain, mais qui est en train d'être exécuté.

Les exemples d'impiété et de dévergondage tirés de l'Ancien Testament sont en partie autres que ceux qu'on trouve dans le passage correspondant de l'épître de Jude ; mais ce qui est surtout une addition propre à notre auteur, c'est qu'il n'insiste pas seulement sur les exemples de châtiments mérités et accomplis, mais aussi sur ceux d'une protection assurée aux justes. L'avertissement menaçant et sérieux se combine ainsi avec la consolation dont pouvaient avoir besoin les bons, spectateurs quotidiens des débordements du vice. Seulement l'un de ces exemples, celui de Lot, est assez malheureusement choisi, quand on se rappelle l'usage que ce patriarche fit de sa délivrance.

Avec les dernières lignes de ce morceau, l'auteur reprend la

caractéristique des faux docteurs d'une manière plus détaillée et va la poursuivre dans ce qui suivra. Nous devons dire d'une manière générale que cette caractéristique, pour être très-animée, distinguée même par l'ampleur rhétorique du style, est assez peu précise à l'égard de ce qu'il nous importerait surtout de savoir. Cependant on entrevoit qu'il s'agit de deux sortes d'erreurs : il y a d'un côté le libertinage, l'émancipation déréglée, qui fait aussi le fond du tableau dans l'épître de Jude ; de l'autre, il y a certainement le doute relatif aux croyances judéo-chrétiennes concernant la fin des choses et la parousie, doute qui a dû être formulé d'une manière assez cavalière et peu révérencieuse. C'est ainsi que nous croyons pouvoir expliquer ici les derniers mots de notre texte, d'après les analogies décisives de chap. I, 16 ; III, 3 suiv., bien qu'ils aient un autre sens dans Jude 8.

[10] Téméraires et insolents, ils ne craignent point de médire de ceux qui sont dans la gloire, là où des anges, leurs supérieurs en force et en puissance, ne formulent point contre eux un jugement injurieux. Mais eux, semblables à des bêtes brutes, nées pour une vie purement physique, pour être prises et tuées, ils médisent de ce qu'ils ignorent et périront aussi comme elles, recevant ainsi le salaire de leur iniquité, parce qu'ils mettent leur bonheur dans les jouissances du jour. Ils se délectent dans leurs fourberies, faisant bonne chère avec vous, en hommes tarés et flétris qu'ils sont ; ils ont les yeux bouffis de luxure et insatiables de péchés, ils séduisent les âmes mal affermies et ont eux-mêmes le cœur exercé à la cupidité. [15] Enfants de la malédiction, ils ont abandonné le droit chemin, et se sont égarés en suivant la voie de Balaam fils de Bosor, lequel aussi aima le salaire injuste, mais fut sévèrement repris pour sa scélératesse : une bête muette, criant d'une voix d'homme, arrêta la démence du prophète ! Ce sont des fontaines sans eau, des brouillards chassés par le tourbillon ; à eux est réservée la nuit des ténèbres. Par des discours aussi vains que pompeux ils séduisent, avec les convoitises charnelles du libertinage, les hommes à peine échappés à ceux qui vivent encore dans l'erreur, leur promettant la liberté, tandis qu'ils sont eux-mêmes les esclaves de la perdition. Car chacun est l'esclave de ce par quoi il se laisse vaincre. [20] Car si, après avoir échappé aux souillures du monde par la connaissance de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, ils se laissent vaincre en s'y engageant de nouveau, leur dernière condition est pire que la première. Car il eût mieux valu pour eux de n'avoir point connu le chemin de la justice, que de se détourner, après l'avoir connu, du

saint commandement qui leur a été donné. Il leur arrive ce que dit si bien le proverbe : C'est le chien qui retourne à ce qu'il a vomi. Et cet autre : Truie lavée va se vautrer dans le bourbier.

II, 10-22. Dans ce morceau surtout, les emprunts faits à l'épître de Jude sont nombreux. Voyez celle-ci aux v. 8, 9, 10, 11, 12, 13, 16. Mais il y a lieu de faire remarquer que pas une seule phrase n'est copiée textuellement et dans son entier. Ce sont les termes, les images, les allusions historiques que notre auteur emprunte à son prédécesseur, mais en les encadrant librement dans des phrases de sa propre facture, quelquefois même de manière qu'on dirait qu'il n'a pas bien compris l'original, ou qu'il a volontairement détourné, de leur sens propre et primitif, les expressions qu'il va y prendre. Aussi les quelques observations que nous aurons à faire sur notre texte porteront-elles surtout sur ce dernier rapport. Car au fond, comme il s'agit d'un portrait moral, il ne faut pas beaucoup de sagacité pour comprendre les différents traits du tableau. L'auteur a ici en vue les conséquences pratiques d'une théorie qui comprenait la liberté chrétienne de manière à émanciper la chair (Gal. V, 13 ; comp. 1 Cor. VI, 12, etc.). Ce n'est qu'au chapitre suivant qu'il revient à l'élément dogmatique de cette théorie, lequel consistait à se moquer des espérances ou des craintes relatives au jugement dernier.

Dès le début de ce morceau (v. 10, 11) nous rencontrons un passage déjà passablement obscur dans Jude (v. 8-10), mais qui devient ici presque inintelligible, l'auteur ayant jugé à propos d'omettre tout juste ce qui dans l'original servait à expliquer la pensée de l'écrivain. Jude avait cité la conduite de l'ange Michel à l'égard de Satan, pour faire ressortir, par cet exemple, l'outrecuidance des gens qui ne respectent rien, pas même la dignité de Dieu et de Christ. Notre auteur n'a que faire du mythe apocryphe, il efface les noms des deux anges, en conservant le simple cadre de la phrase. De cette manière, les mots : ils ne formulent pas *contre eux* de jugement injurieux, ne se rapportent plus à leur vrai régime (Satan), et sont comme suspendus en l'air ; et le nouveau régime (*contre eux*) par lequel ils doivent se rattacher au contexte, les met en rapport avec *ceux qui sont dans la gloire* (Dieu, Christ ou les anges), de sorte qu'il en résulte cette singulière assertion, que les anges ne portent pas de jugement (!)

injurieux sur les personnages que nous venons de nommer. Si nous n'avions pas la clef de cet imbroglio dans le texte primitif, nous devrions désespérer de le débrouiller. D'autres cherchent à sortir d'embarras en substituant aux *anges* les diables, lesquels, tout diables qu'ils sont, n'osent pas injurier Dieu et les bons anges. Ces hommes seraient donc pires que les diables. Mais comment, dans ce cas, l'auteur pouvait-il se servir du mot de *jugement*? En aucun cas il n'a pu vouloir faire un crime à ses adversaires de dire du mal des diables, ni appeler les diables des êtres dans la gloire.

Quelques petits changements sont aussi faits dans la phrase suivante (v. 12; comp. Jud. 10). La comparaison avec les brutes est autrement tournée, l'épithète : *purement physique* ou matériel, est donnée ici à la vie ou à la nature des bêtes mêmes, tandis que dans l'original elle revenait à l'activité intellectuelle des libertins *matérialistes*. Des deux côtés la phrase se termine par la perspective de la ruine finale des pervers, mais la première fois celle-ci est signalée comme la conséquence de leur genre de vie, ici elle est représentée comme absolument semblable à la mort des bêtes, qui périssent sans espoir ultérieur.

Dans le 13ᵉ verset nous trouvons quelques lambeaux presque méconnaissables du 12ᵉ de Jude. Celui-ci avait parlé des *agapes* ou repas fraternels des chrétiens, profanés par la présence de gens qui n'y voyaient qu'une occasion de faire bonne chère, et qui choquaient les autres par leur conduite. La *bonne chère* revient dans notre texte, et l'auteur, par quelques traits de pinceau de plus, anime son tableau dans le sens en question. Mais il ne parle plus d'agapes, ce mot est remplacé par des *fourberies* (*apataï*), et nous avons le choix de dire que la substitution est intentionnelle, les agapes n'existant plus du temps de l'auteur, ou de dire que le changement était déjà fait dans l'ancien texte, par n'importe quel hasard. De plus, les *écueils* ou pierres d'achoppement (*spilades*), comme Jude appelle ces libertins, sont devenus des taches ou ordures (*spiloï*), ce qui peut être une méprise exégétique. En tout cas, le sens qu'y attache notre auteur est parfaitement établi par l'addition d'un synonyme. Plusieurs anciens témoins ont réintégré les agapes dans notre texte, mais c'est évidemment en vue du passage parallèle. Des corrections analogues faites par la même raison se trouvent, soit dans les manuscrits, soit dans les éditions vulgaires, au v. 17 (deux fois).

Nous ne nous arrêterons aux lignes suivantes (v. 14) que pour faire remarquer que le texte parle proprement d'yeux *remplis d'une femme adultère,* ce qui est d'une hardiesse rhétorique intolérable en français, peut-être même un simple solécisme. L'exemple de *Balaam,* emprunté également à Jude (v. 11), est mis ici à profit d'une manière plus complète, l'auteur ne relevant pas seulement le mauvais motif du prophète (sur lequel cependant l'ancien récit, Nombr. XXII, n'insiste pas du tout), mais encore la honte qu'il essuya d'être admonesté par son ânesse. L'orthographe inexacte *Bosor* n'est peut-être qu'une vieille faute de copiste. Elle ne vient pas des Septante.

Plus loin, les *fontaines* sans eau et les *brouillards* chassés par les vents sont le dédoublement d'une image de Jude (v. 12) que nous avons expliquée en temps et lieu ; mais ce qu'il faut relever, c'est que la *nuit des ténèbres* est réservée ici à des fontaines, l'auteur ayant sauté quelques lignes dans son original, où elle revenait très-naturellement aux étoiles filantes qui rentrent promptement dans l'obscurité. Il n'y a pas jusqu'au pronom démonstratif qui commence la phrase (*ceux-ci sont* des fontaines, etc.) qui ne soit machinalement copié dans l'ancien texte, où il est parfaitement à sa place, tandis que dans le nôtre il ne se rattache à rien, après la digression relative à Balaam.

Enfin dans le 18e verset il y a encore une légère trace du 16e de Jude, bien qu'il s'agisse ici de tout autre chose. En effet, notre auteur veut maintenant caractériser les libertins comme séducteurs des nouveaux convertis; car ceux qui vivent encore dans l'erreur, ce sont les païens, et il dit que, à peine échappés au paganisme, ces néophytes tombent entre les mains de gens pires que les païens, et qui sous prétexte de liberté leur imposent une servitude plus odieuse que celle de la superstition polythéiste, savoir l'esclavage du vice, de la corruption, et par suite de la ruine morale et éternelle. Nous estimons que dans les v. 20 et suiv. l'auteur a voulu parler des hommes ainsi séduits, au sujet desquels il fait cette déclaration paradoxale, qu'ils eussent mieux fait de ne jamais devenir chrétiens, que de perdre le fruit de leur conversion par ces nouveaux égarements. Mais il faut convenir que la construction de la phrase, et notamment la liaison entre les v. 19 et 20 semble favoriser l'interprétation d'après laquelle il serait plutôt question des séducteurs. (Comme passages parallèles, on peut comp. Matth. XII, 45. Luc XI, 26; XII, 47. Jacq. IV, 17.)

Des deux proverbes (v. 22), le premier se trouve aussi dans la collection de l'Ancien Testament (Prov. XXVI, 11). Ces proverbes, surtout le dernier, militent en faveur de ce que nous venons de dire au sujet des phrases immédiatement précédentes, à savoir qu'elles se rapportent plutôt aux hommes séduits qu'aux séducteurs. Les uns et les autres, en tant qu'anciens païens, pouvaient être comparés par un Juif ou judéo-chrétien à des porcs et à des chiens ; mais les séducteurs, dans ce contexte du moins, n'étaient certes pas des porcs *lavés*.

[1] Voilà déjà la seconde lettre que je vous écris, mes bien-aimés, et dans laquelle je tâche de donner l'éveil à votre sain jugement, en faisant appel à vos souvenirs, relativement aux choses prédites par les saints prophètes, et au commandement de notre Seigneur et Sauveur, que vous ont transmis vos apôtres. Vous devez savoir surtout que, dans les derniers jours, il viendra des railleurs, avec des railleries, lesquels se laisseront guider par leurs propres convoitises et qui diront : Où en est la promesse de son avénement ? Car depuis que nos pères sont morts, toutes choses restent dans le même état, depuis le commencement de la création !

III, 1-4. Après avoir suffisamment caractérisé les libertins au point de vue de leurs tendances pratiques, l'auteur arrive à la base théorique de leurs erreurs, le scepticisme moqueur, avec lequel ils rejetaient les espérances héréditaires de l'Église, la parousie de Christ dans sa gloire, le jugement dernier, etc. Pour la forme, il emprunte encore une partie de ses phrases à l'épître de Jude (v. 17, 18). Pour le fond, on pourrait mettre en regard de notre texte les quelques indications assez obscures de 1 Tim. I, 20. 2 Tim. II, 16, 17. Les croyances eschatologiques se fondant sur un enseignement en partie antérieur à l'Évangile, en partie formulé par Jésus lui-même et par ses apôtres, l'avertissement donné ici s'appelle naturellement un *appel aux souvenirs* des lecteurs (comp. chap. I, 13). La promesse messianique est de plus considérée comme un dogme, comme une vérité officiellement promulguée, et qu'il faut croire nécessairement quand on veut être chrétien ; c'est pour cela qu'elle est appelée un *commandement*.

La question critique et moqueuse mise dans la bouche des libertins consiste à dire : On nous avait promis une grande révolution, l'établissement glorieux du royaume de Christ, la fin de

toutes les tribulations de cette terre, etc. Où en est cette perspective? Les choses vont comme toujours. Nos pères sont morts, et rien n'est changé; le monde est resté ce qu'il a été depuis le commencement. Cette phrase prouve également que l'épître est écrite postérieurement à l'extinction de la première génération des chrétiens. Sur la mention des apôtres au v. 2, voyez l'introduction.

[5] Car ils affectent d'ignorer qu'il y a eu autrefois un ciel, et une terre tirée de l'eau et subsistant par l'eau, sur la parole de Dieu; en suite de quoi le monde d'alors périt submergé par l'eau, tandis que le ciel et la terre actuels, par sa parole aussi, sont réservés et gardés pour le feu, pour le jour du jugement et de la ruine des hommes impies. [8] Mais il est une chose que vous ne devez pas ignorer, mes bien-aimés, c'est que pour le Seigneur un jour est comme mille ans, et mille ans comme un jour. Le Seigneur n'est point en retard, relativement à sa promesse, comme quelques-uns croient qu'il y a du retard, mais il use de patience envers vous, parce qu'il ne veut pas que quelqu'un périsse, mais que tous arrivent à la repentance.

III, 5-9. L'objection des moqueurs est réfutée ici par trois arguments dont un seul répond directement et logiquement au doute exprimé. C'est la dernière. On disait: La promesse tarde bien à se réaliser, nous en concluons qu'elle pourra bien ne se réaliser jamais. L'auteur répond: Non, c'est une preuve que Dieu vous veut du bien, autrement il se hâterait de faire arriver le jour du jugement. Ainsi loin de trouver dans ce retard un sujet de raillerie, voyez-y un sujet de reconnaissance et un motif de vous amender.

Le second argument, tout en exprimant une vérité incontestable, est assez faible au point de vue dialectique. Pour faire comprendre le retard de la parousie, l'auteur invoque un passage bien connu (Psaume XC, 4), d'après lequel Dieu n'est pas soumis aux conditions du temps comme les hommes. Mais il oublie que la promesse avait déclaré très-positivement que la parousie aurait lieu *bientôt*, et que ceux qui l'avaient reçue devaient se croire autorisés à prendre ce mot dans le sens d'une mesure de temps humaine, autrement la promesse était illusoire. Les apôtres n'avaient certes pas compris que Dieu ou Jésus leur avait voulu dire que l'établissement de son royaume aurait lieu dans quelques

milliers d'années. La grande et sublime idée exprimée par la parabole du grain de sénevé, n'a rien de commun avec les croyances eschatologiques, répandues dans la société contemporaine des apôtres, croyances que l'auteur veut défendre ici contre le doute qui commençait à les miner, et qui bientôt les fit abandonner plus ou moins complétement.

Mais le troisième argument, qui est mis en tête, comme le plus décisif sans doute, est moins concluant encore. L'auteur distingue trois créations successives, l'une passée, l'autre présente, la troisième à venir. La première formée au moyen de l'eau, a péri par l'eau (du déluge). La seconde périra un jour par le feu, puis seulement viendra la troisième, le nouveau ciel et la nouvelle terre qui seront le séjour de la race élue. Mais quant à la première, la Genèse ne dit pas que le monde a été formé d'eau, ou par l'eau ; elle dit seulement que l'eau recouvrait d'abord la terre et en fut ensuite séparée. De même elle ne dit pas que le monde (physique) fut détruit par le déluge, mais que les hommes périrent dans cette catastrophe. Enfin l'hypothèse d'une future destruction du monde par le feu est un corollaire tiré par les docteurs juifs de ce que la Genèse (chap. IX, 15) dit que Dieu promit qu'il n'y aurait plus de déluge et de ce que le prophète (És. LXVI, 22) parle d'une nouvelle terre et d'un nouveau ciel. Mais en admettant même la vérité de toutes ces subtilités scolastiques, comment peuvent-elles servir à faire taire l'objection de ceux qu'on veut réfuter ici ? Ils disaient : on nous a trompés en nous parlant d'une révolution *prochaine* qui changerait le monde ; et on répond : le monde a déjà été changé une fois, il le sera encore, mais par d'autres *moyens*. Or, la différence des moyens ne préjuge rien au sujet de l'époque, qui seule était en question.

10 Mais le jour du Seigneur viendra comme un voleur : alors les cieux disparaîtront avec fracas, les éléments embrasés se dissoudront, et la terre avec tout ce qui s'y trouve sera consumée. Or, toutes ces choses devant ainsi se dissoudre, combien votre conduite ne doit-elle pas être sainte et pieuse, en attendant et en hâtant l'avénement du jour de Dieu, en vue duquel les cieux se dissoudront dans le feu et les éléments embrasés se fondront ? Mais nous attendons, selon sa promesse, une nouvelle terre et un nouveau ciel dans lesquels demeure la justice.

III, 10-13. C'est ici une conclusion pratique que l'auteur tire de sa prédiction, et qui conserve sa valeur et son à propos, quelle que soit l'opinion qu'on ait sur la perspective matérielle à laquelle elle se rattache. Jésus avait maintes fois fait valoir le même argument (Matth. XXIV, 42 suiv., et parall.; XXV, 13. Luc XII, 39, etc.). L'image du voleur est surtout familière aux apôtres pour cet usage (1 Thess. V, 4. Apoc. III, 3; XVI, 15). Elle exprime l'idée de l'incertitude du moment, en opposition avec la certitude de la chose. Plus le jugement est redoutable, plus il convient de s'y préparer.

Les chrétiens peuvent *hâter* l'avénement du jour du Seigneur, qui pour eux sera un jour de gloire et de bonheur, précisément en s'y préparant par une vie pieuse et sainte ; car le retard étant l'effet de la longanimité de Dieu envers les pécheurs, le progrès général dans le bien abrégeait les délais.

14 Ainsi donc, mes bien-aimés, appliquez-vous, dans cette attente, à être trouvés par lui sans tache, sans souillure et en paix, et regardez la patience de notre Seigneur comme chose salutaire, ainsi que notre bien-aimé frère Paul vous l'a écrit également, selon la sagesse qui lui a été donnée, comme il le fait d'ailleurs dans toutes ses épîtres, quand il parle de ces choses, dans lesquelles il y a des points difficiles à comprendre, dont les gens mal instruits et mal affermis tordent le sens, et cela pour leur propre perte, comme ils le font aussi pour les autres écritures. Vous donc, mes bien-aimés, puisque vous voilà prévenus, gardez-vous de vous laisser entraîner par l'égarement de ces impies, et de déchoir aussi de votre fermeté. Croissez plutôt dans la grâce et dans la connaissance de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ. A lui soit la gloire aujourd'hui et à tout jamais !

III, 14-18. Il y a d'abord à relever ici le mot : *en paix*, à la fin du 14e verset, dont le sens est assez difficile à déterminer. Comme il ne saurait être question de la paix entre les divers membres de l'Église, l'auteur n'ayant pas parlé de dissensions quelconques, et ne pouvant vouloir parler d'une harmonie à établir entre ses lecteurs et ceux qu'il leur a signalés comme des scélérats, le plus simple sera de dire qu'il s'agit de la paix entre les hommes fidèles et Dieu. Nous avouons cependant que cette idée est assez étrangère au contexte.

Une question plus intéressante est celle relative à la mention de l'apôtre Paul et de ses épîtres. Elle a déjà été débattue dans l'introduction, en tant qu'elle peut servir à la critique historique. Ici il convient d'y revenir pour déterminer le but que l'auteur a eu en vue avec sa citation. Que veut-il que Paul ait dit dans une certaine épître écrite aux lecteurs de la présente, ainsi que dans toutes les autres? Comme il parle de points difficiles, il ne peut pas avoir en vue les seules exhortations pratiques que Paul ne manque jamais d'adresser à ses lecteurs quand il parle de l'avenir. Il s'agit donc sans doute de l'enseignement relatif aux choses finales elles-mêmes. Il est de fait, d'ailleurs, qu'il n'y a guère d'épître de Paul dans laquelle l'apôtre ne touche à ces questions-là. (1 Cor. XV. 2 Cor. V. Éph. VI, 8. Phil. III, 20 suiv. Col. III, 4. 1 Thess. IV. 2 Thess. II. 1 Tim. VI, 14. Tit. II, 13. Comp. aussi Rom. II, 4; IX, 22. 1 Cor. I, 7, 8. Hébr. IX, 26; X, 25 suiv.) Mais il est impossible de dire auquel de ces passages l'auteur a pu songer de préférence.

LITTÉRATURE

W. C. L. Ziegler. Einleitung in den Brief an die Hebräer. Gœtt., 1791.
H. Thiersch. De ep. ad Hebræos comm. historica. Marb., 1848.
C. Wieseler. Eine Untersuchung über den Hebräerbrief. Kiel, 1861.
Ed. Mx. Rœth. Ep. ad Hebræos inscriptam ad christianos Ephesios datam esse dem. Frcf., 1836.
*Mt. Jos. Mack. Ueber die ursprünglichen Leser des Br. an die Hebräer. Tüb., 1836.
G. C. A. Lünemann. De litt. ad Hebræos primis lectoribus. Gœtt., 1853.
Gust. Bratt. De argumento et autore ep. ad Hebræos. Gryph., 1806.
A. Reville. De ep. ad Hebræos authentia. Gen., 1817.
F. Vidal. De l'authenticité de l'épitre aux Hébreux. Gen., 1829.
L. F. O. Baumgarten-Crusius. De origine ep. ad Hebræos. Jen., 1829.
H. L. Laharpe. Essai critique sur l'authenticité de l'ép. aux Hébreux. Toulouse, 1832.
F. Ch. Gelpke. Vindiciæ originis paulinæ ep. ad Hebræos. L. B., 1832.
Ch. Jundt. Examen critique sur l'auteur de l'ép. aux Hébreux. Str., 1834.
Hob. Monod. L'ép. aux Hébreux n'est pas de S. Paul. Str., 1838.
E. G. Parrot. Appréciation des preuves pour et contre l'origine paulinique de l'ép. aux Hébreux. Toulouse, 1852.
J. Krœcher. De autore ep. ad Hebræos. Jen., 1872.
Tg. A. Seyffarth. De ep. ad Hebræos indole peculiari. L., 1821.
P. Hofstede de Groot. Disp. qua ep. ad Hebræos cum epp. paulinis comparatur. Traj., 1826.
H. L. Planck. Negatur philosophiæ platonicæ vestigia exstare in ep. ad Hebræos. Gœtt., 1810.
Ch. G. L. Grossmann. De philosophiæ Judæorum sacræ vestigiis in ep. ad H. conspicuis. P., 1833.

Gl. Chr. Storr. Pauli Br. an die Hebräer erläutert. Stuttg., 1809.
Dav. Schulz. Der Br. an die Hebräer, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen. Br., 1818.

Chr. F. Bœhme. Ep. ad Hebræos commentario illustrata. L., 1825.
F. Bleek. Der Br. an die Hebräer, erl. durch Einleitung, Uebersetzung und Commentar. Berl., 1828. 3 t.
Chr. Thph. Kuinœl. Commentarius in ep. ad Hebræos. L., 1831.
H. E. G. Paulus. Des Ap. Paulus Ermahnungsschreiben an die Hebraër-Christen. Hdlb., 1833.
*H. Klee. Auslegung des Br. an die Hebräer. Mainz, 1833.
A. Tholuck. Commentar zum Brief an die Hebräer. Hmb., 1836.
C. W. Stein. Der Br. an die Hebräer erklärt. L., 1838.
*Lib. Stengel. Erklärung des Br. an die Hebräer. Carlsr., 1849.
Fz. Delitzsch. Commentar zum Br. an die Hebräer. L., 1857.
Ed. Reuss. L'ép. aux Hébreux. Traduction et commentaire. Str., 1860.
*Adalb. Maier. Commentar über den Br. an die Hebräer. Freib., 1861.
C. Schweighæuser. La loi et la grâce. Paraphrase de l'ép. aux Hébreux. P., 1862.
J. H. Kurtz. Der Br. an die Hebräer. Mit., 1869.
J. C. C. Hofmann. Der Br. an die Hebräer. Nördl., 1873.

W. C. L. Ziegler. De sensu nominis epp. catholicarum earumque numero in vetustissima ecclesia. Rost., 1807.
G. C. Storr. De catholicarum epp. occasione et consilio. Tub., 1789.
C. F. Stændlin. De fontibus epp. catholicarum. Gœtt., 1790.
J. D. Schulze. Der schriftstellerische Charakter und Werth des Petrus, Jacobus und Judas. Weissf., 1802.
J. S. Semler. Paraphrasis epp. Jacobi, Petri et Judæ. Hal., 1781 ss. 3 t.
J. C. W. Augusti. Die katholischen Briefe, neu übersetzt mit einleitenden Abhandlungen. Lemgo, 1801. 2 t.
J. W. Grashof. Die Briefe des Jacobus, Petrus, Johannes und Judas übersetzt und erklärt. Essen, 1830.
C. R. Jachmann. Commentar über die katholischen Briefe. L., 1838.
J. J. Hottinger. Epp. Jacobi et Petri prima cum commentario. L., 1815.
C. Aem. Scharling. Jacobi et Judæ epp. illustratæ. Hafn., 1841.
J. Ed. Huther. Die Briefe des Jacobus, Petrus u. Judas (Meyer's Bibelwerk). Gœtt., 1852 flgd. 3te A. 1867 flgd.
A. Wiesinger. Die Briefe des Jacobus, Petrus u. Judas (Olshausen's Bibelwerk). Kön., 1854.
W. Mt. L. de Wette. Kurze Erklärung der Briefe des Petrus, Judas und Jacobus. 3te A. v. B. Brückner. L., 1865.
J. C. C. Hofmann. Die Briefe Petri, Judä und Jacobi. Nœrdl., 1875. 3 t.

C. F. Bricka. Introduction à l'ép. de S. Jacques. Str., 1838.
F. L. Schaumann. Origo apostolica et authentia ep. Jacobi. Helsingf., 1840.
A. J. Galup. Essai d'une introduction à l'ép. de S. Jacques. Str., 1842.
J. Monod. Introduction à l'ép. de S. Jacques. Mont., 1846.

Jq. Lœffler. Études historiques et dogmatiques sur l'ép. de S. Jacques. Str., 1850.
Th. Wohlwerth. Etude sur l'authenticité de l'ép. de S. Jacques. Str., 1868.
Leo Vèzes. Diss. de ep. Jacobi. Mont., 1871.
H. Wijbelingh. Quis sit ep. Jacobi scriptor. Gron., 1854.
Ant. Boon. De Jacobi epistolæ cum Siracidæ libro convenientia. Gron., 1860.
F. Gaupp. Ueber den Leserkreis des Br. Jacobi. Br.. 1861.
C. G. Küchler. De rhetorica ep. Iacobi indole. L., 1817.

G. C. Storr. Diss. exeg. in ep. Jacobi. Tüb., 1784.
E. F. C. Rosenmüller. Der Br. Jacobi übersetzt und erläutert. L., 1787.
C. G. Hensler. Der Br. des Jacobus übers. und erläutert. Hamb., 1801.
J. Schulthess. Ep. Iacobi commentario copiosissimo explanata. Tur., 1824.
A. R. Gebser. Der Br. des Jacobus übersetzt und erklärt. B., 1828.
Mtth. Schneckenburger. Annotatio ad ep. Jacobi perpetua c. tractatione isagogica. Stutt., 1832.
C. Gf. W. Theile. Commentarius in ep. Jacobi. L., 1833.
F. H. Kern. Der Br. Jacobi untersucht und erklärt. Tüb., 1838.
Jq. El. Cellerier. Étude et commentaire sur l'ép. de S. Jacques. Gen., 1850.
A. Neander. Explication pratique de l'ép. de S. Jacques, trad. par Monod. P., 1851.
Hm. Bouman. Comm. perpetuus in Jacobi ep. Traj., 1865.

E. T. Mayerhofe. Einleitung in die petrinischen Schriften. Hamb., 1835.
El. Lecoultre. Thèses sur la première épître de S. Pierre. Gen., 1839.
J. C. W. Augusti. Nova qua primæ ep. Petri authentia impugnatur hypothesis sub examen vocata. Jen., 1808.
J. Corn. Zaalbeeg. Disq. in authentiam prioris Petri ep. L. B., 1851.
C. G. Hensler. Der erste Br. Petri übersetzt mit Commentar. Sulzb., 1813.
W. Steiger. Der erste Br. Petri ausgelegt. B., 1832.
T. Schott. Der erste Br. Petri erklärt. Erl., 1861.

F. A. S. Nietzsche. Ep. Petri posterior autori suo vindicata. L., 1785.
J. F. Flatt. Genuina secundæ Petri ep. origo defenditur. Tub., 1806.
J. C. W. Dahl. De authentia posterioris ep. Petri et Judæ. Rost, 1807.
E. A. Richter. De origine posterioris petrinæ ex ep. Judæ repetenda. Vit., 1810.
C. Ullmann. Der zweite Br. Petri kritisch untersucht. Heid., 1821.
Hm. Olshausen. De integritate et authentia ep. Petri posterioris. 1828.
F. H. Kern. De secunda ep. Petri. Tub., 1829.
P. E. Picot. Recherches sur l'authenticité de la seconde épître de Pierre. Gen., 1829.

Eug. Moutier. La seconde ép. de Pierre et celle de Jude sont authentiques. Str., 1829.
Corn. N. de Graaff. Analecta in ep. Petri alteram. L. B., 1833.
Isid. Armand-Delille. Authenticité de la seconde ép. de S. Pierre. Str., 1835.
J. H. Magnus. Examen de l'authenticité de la seconde ép. de S. Pierre. Str., 1835.
*F. Windischmann. Vindiciæ petrinæ. Rat., 1836.
A. L. C. Heydenreich. Ein Wort zur Vertheidigung der Echtheit des zweiten Br. Petri. Herb., 1837.
L. Audemars. Sur la seconde ép. de S. Pierre. Gen., 1838.
Ad. Luc. Daumas. Essai d'une introduction critique à la seconde ép. de S. Pierre. Str., 1845.
Fr. Ollier. Essai d'introduction critique à la seconde ép. de S. Pierre. Toulouse, 1852.

W. O. Dietlein. Der zweite Br. Petri. B., 1851.
T. Schott. Der zweite Br. Petri und der Br. Judæ. Erl., 1863.
F. Steinfass. Der zweite Br. des h. Petrus. Rost., 1863.

Ad. Jessien. De authentia ep. Iudæ. L., 1821.
L. A. Arnaud. Essai critique sur l'authenticité de l'ép. de Jude. Str., 1835.
Fr. Brun. Essai d'une introduction critique à l'ép. de Jude. Str., 1842.
Eug. Arnaud. Recherches critiques sur l'ép. de Jude, avec commentaire. Str., 1851.
— Examen de l'objection faite à l'ép. de Jude au sujet de ses citations apocryphes. Str., 1849.
F. J. Hasse. Der Brief Judä übersetzt und erläutert. Jen., 1786.
F. Chr. Hartmann. Comm. ad ep. Judæ. Coth., 1793.
H. C. Alex. Hænlein. Ep. Iudæ comm. critico et annotatione perpetua illustrata. Erl., 1804.
M. T. Laurman. Comm. in ep. Judæ. Gron., 1818.
Rud. Stier. Der Brief Judæ. B., 1850.

Strasbourg, imprimerie de J. H. Ed. Heitz.